JOSEF PIEPER

MUERTE E INMORTALIDAD

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1970

Versión castellana de RUFINO JIMENO PEÑA de la obra de
JOSEF PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*,
Kösel-Verlag, Munich 1969

IMPRÍMASE: Barcelona, 17 de febrero de 1970

† JOSÉ CAPMÁNY, obispo auxiliar y vicario general

© *Kösel-Verlag, München 1968*
© *Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1970*

ES PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 35.375-1970 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

Absurdo es que nazcamos; absurdo es que muramos

Una sola cosa me duele: el haber nacido. Siempre me pareció que el morir es una cosa tan larga, tan penosa...

Cualquier día es bueno para nacer. Cualquier día es bueno para morir

Los autores de los tres pensamientos que encabezan nuestro estudio son Jean-Paul Sartre, Samuel Beckett y el papa Juan XXIII. El texto original es como sigue:

«Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions» (JEAN-PAUL SARTRE, *L'Être et le Néant*, París [18]1949, pág. 631). *«All I regret is having been born, dying is such a long tiresome business I always found»* (S. BECKETT, *From an abandoned work*. Ediciones Suhrkamp; n. 145; Francfort del Meno 1966, pág. 16). *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, «Ogni giorno è buono per nascere; ogni giorno è buono per morire»*, vol. V, Roma 1964, pág. 310.

ÍNDICE

I. Muerte: Un tema eminentemente filosófico — El «centro del círculo»: Reunión de datos — Un estado de la cuestión ya enmarcado — No se da experiencia directa de la muerte — Todo es incierto, excepto la muerte — El trance, en sí mismo considerado — La «tranquilización constante sobre la muerte» (Heidegger) — La ocasión del amor 11

II. Variedad de expresiones — Lo problemático del eufemismo — Final de la vida, pérdida y carencia de relación, tiempo y eternidad, la muerte como persona, el morir como acción — ¿Qué quiere decir «lenguaje hablado vitalmente»? — Una simplificación prohibida 33

III. «Separación del alma y del cuerpo» — ¿Cómo es entendida la unión que precedió a la muerte? — Contestación del platonismo: el tocador de cítara, el capitán en el barco, el prisionero en la celda — Negación de la realidad de la muerte — No muere el cuerpo, sino el hombre — *Ani-*

ma forma corporis — El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios (santo Tomás de Aquino) — La muerte, como destrucción del hombre real — La protesta de la teología contra el afán del idealismo por quitarle importancia . . . 47

IV. La muerte, ¿algo natural? — Respuestas que hay que descartar — «El mayor de los dolores humanos» — La imagen del «justo castigo» — Opinión de Anaximandros — Ser castigado no es un mal — ¿Es todo lo malo castigo o culpa? — La muerte, en cuanto castigo, no es natural — ¿Se encuentra el hombre en un estado impropio? — El mundo como *criatura* — La muerte es «en cierto sentido conforme a la naturaleza, en determinado sentido contra la naturaleza» (santo Tomás de Aquino) — La inclusión de la verdad de fe en nuestro estudio — Conformidad con la experiencia: El pecado es una cosa mortífera — La muerte, como forma en que aparece el pecado — La *necessitas moriendi* y la muerte «sin morir» (Karl Rahner) del hombre en el paraíso — Cristo no murió porque tuvo que morir, sino porque quiso morir — Posición ante la muerte: Formas de la no aceptación — ¿«Libertad de morir»? — La iluminación que experimenta la muerte al interpretarla como castigo impuesto por Dios — ¿Qué quiere decir aceptar la pena? — El morir perfecto . . . 73

V. En la muerte no sólo tiene lugar un final, sino que el hombre «hace el final» — La terminación del *status viatoris* — La exis-

tencia que «todavía no es» — La decisión definitiva — Mezcla de violencia y libertad — No existe la muerte inoportuna — Final no quiere decir siempre consumación 129

VI. Objeciones contra la libertad de la última decisión — «La muerte provoca la libertad» — El «morir consciente» de los condenados — Sartre contra Heidegger — Implicaciones de la idea de un juicio después de la muerte — La superioridad del espíritu sobre el tiempo — La conciencia de los moribundos — El último paso del caminar no puede ser anticipado — ¿Qué quiere decir «aprender a morir»? 143

VII. El elemento de futuro dentro del concepto de terminación del *status viatoris* — La discusión sobre la inmortalidad del alma — El dogma central de la ilustración — Christoph August Tiedge e Immanuel Kant — El descrédito de la idea de inmortalidad — La falsa interpretación de Platón a cargo de Moses Mendelssohn — Platón no es platónico — Lo que necesariamente va unido al concepto de indestructibilidad del alma: la inmortalidad de todo el hombre . . . 163

VIII. ¿Qué significa «imperecedero»? — «Todas las obras de Dios perduran por toda la eternidad» — «Imposibilidad de no ser» — Ser algo por creación significa serlo por naturaleza — Creación como participación real del ser — Argumentos posibles a favor de la indestructibilidad del alma — Las encuestas de opinión no quieren decir nada

— El alma es indestructible, porque es capaz de la verdad — No podemos imaginarnos la forma de ser del «alma separada» — Si el alma no fuera por su naturaleza indestructible, no habría nadie para recibir el don de la inmortalidad — No es una «cuestión erudita» 183

Índice alfabético 205

I

No hay absolutamente nada entre el cielo y la tierra que no pueda hacer de chispa que encienda la consideración filosófica. Bastaría una insignificante molécula de materia o un movimiento apenas perceptible que el hombre hace con su mano, para dar motivo a la filosofía. No es preciso ir a la búsqueda de un objeto que se distinga por lo «sublime» o por su aptitud para dar lugar a la abstracción. Tales objetos existen siempre, inevitables, ante la mirada de todos.

Y sin embargo, existen temas que por su naturaleza revisten un carácter eminentemente filosófico, pues obligan a la reflexión sobre el ser, tomado en su totalidad; de ahí que se les llame, en un sentido propiamente tal, temas «filosóficos». Entre esos asuntos específicamente filosóficos hay uno que destaca entre todos los demás por su transcendencia inigualable: es el tema de la «muerte».

¿Qué sucede en toda su verdad y fundamentalmente cuando un hombre muere? A una persona que plantea esta pregunta le interesa algo más, naturalmente, que el puro fenómeno de un suceso catalogable en el tiempo y en el espacio. Un ser afectado por la vivencia de la muerte no puede menos que dirigir su vista sobre el todo de esa realidad; el pensamiento va a clavarse «en Dios y en el mundo», buscando la explicación definitiva; pero sobre todo se clava en el propio hombre, para saber el último porqué de esta existencia. Lo que se busca en estos casos no es una *definición* del hombre, que por la muerte se hiciera acuciante e insoslayable; ni siquiera se pide una descripción satisfactoria de la humana condición. Cuando la muerte nos ronda de cerca puede decirse que el planteamiento de esas cuestiones carece de autenticidad y tiene lugar de una manera simplista. Lo que verdaderamente nos apura en el vivir es el misterio de la existencia humana, lo que se ha dado en llamar el «destino del hombre». Este problema nos deja «como sin saber a dónde tirar, por muy claro que acertemos a definir al hombre y a distinguirlo de la bestia y del ángel» [1].

La problemática ha tenido su vigencia en todos los tiempos y ha sido expresada de muchas maneras. San Agustín se pone a recordar en sus *Confesiones* la muerte repentina de un amigo, que fue a clavarse como un disparo en su alma y conmocionó

1. HERMANN VOLK, *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster 1957, p. 8.

hasta los cimientos de aquella existencia de diecinueve años; cuando termina de relatar el caso, dice: *Factus eram ipse mihi magna quaestio,* «yo mismo acababa de convertirme para mí en el gran problema»[2]. Se ha dicho que de este pasaje arranca, como si se tocara con la mano, «el origen de la filosofía existencial», engendrado por el hecho de que el hombre tiene que morir[3].

Esto nos demuestra que la muerte no solamente ha sido desde siempre objeto especialísimo de la meditación filosófica, sino que ésta no recibe una total seriedad hasta que no afronta esta cuestión; incluso se diría que con ella empieza toda filosofía, como si fuera «el verdadero genio inspirado». Y se ha dicho que sin la muerte «quizás» no hubiera comenzado jamás el hombre a filosofar[4]. De este pensamiento a aquel otro más radical de que la filosofía no es más que «el reflexionar sobre la muerte», *commentatio mortis,* como se expresa Cicerón en sus *Tusculanas,* no hay más que un paso[5]. Y una vez formulado, este pensamiento se clavó como la punta de un arpón en el alma de occidente, sin que ésta pudiera ya escapar, herida no ya por el problema de la muerte, sino más bien por el de la filosofía misma, por el del sentido de todo filosofar. Y cuando en el siglo XII el sabio español González, aquel gran trasegador e intérprete de la

2. *Confessiones* 4, 4, 9.
3. PAUL LUDWIG LANDSBERG, *Die Erfahrung des Todes,* Lucerna 1937, p. 53s; trad. cast.: *Experiencia de la muerte,* 1940.
4. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke,* Insel Verlag, Leipzig (sin año), t. 2, p. 1240.
5. *Tusculanae Disputationes* I, 75.

historia espiritual europea, se pone en Toledo a coleccionar las definiciones de la filosofía [6], incluye también aquella que dice: la filosofía es *cura et studium et sollicitudo mortis,* que es lo mismo que decir que el filosofar no es sólo una reflexión meditativa de la muerte, sino sobre todo el aprender a morir. Ya Casiodoro, el amigo de Boecio, había dicho a este respecto, seiscientos años antes que González, que esa caracterización de la filosofía es algo de nada tan apropiado como del cristianismo [7]; aunque sabemos que su verdadero origen está en el platonismo y en los estoicos. Séneca fue el que alabó en los filósofos antiguos el haber enseñado la forma de morir [8]; y en el pequeño *Manual* de Epicteto se encuentra: «Deja a otros que se dediquen a estudiar cosas del derecho, a la poesía o a hacer silogismos. Tú dedícate a aprender a morir»[9].

Pero voy a pararme en este punto. Yo estoy convencido que toda esa doctrina sobre la ciencia del morir es algo acertado y de una gran profundidad; no sólo en el sentido de haber dado con una buena caracterización de la filosofía. Vemos que de forma implícita se alude también y se puntualiza algo sobre la muerte, por ejemplo, que puede haber un morir no aprendido, una falsa manera de morir.

---

6. DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae,* editado por LUDWIG BAUR, Münster 1903, p. 7.
7. CASSIODORUS, *De artibus et disciplinis liberalibus,* c. 3, Migne, Patrologia Latina, t. 70, 1167.
8. «*Horum (philosophorum) te mori nemo coget, omnes docebunt*». SÉNECA, *De brevitate vitae* 15, 1.
9. EPICTETO, *Coloquios* (según Arriano) II, 1; 36.

Esto significa que esos autores tienen en la mente algo más que la simple idea de un *acabarse la vida,* algo que tiene mucho que ver con un acto humano. Pero sé también que jamás se entendería lo que esos autores quieren decir, si pensáramos que sólo tienen ante su vista el *momento* mismo de la partida, el diminuto espacio de tiempo que dura la despedida final. Con toda razón dice Michel de Montaigne [10], que si el hombre enseñase a morir, enseñaría también a vivir. Pero por muy verdad que todo esto sea, nuestro planteamiento de la cuestión va a ser aquí otro muy distinto. Vamos a prescindir de toda esa orquestación que se le da a la muerte y de su actualización en plan doctrinario. Vamos más bien a hacer el intento de, a través de una ilustración de esa realidad en sus componentes concretos, de explicaciones y aclaraciones, llegar a entender qué es lo que de verdad sucede, visto en su conjunto, cuando una persona muere. Claro que no es mi intención únicamente disertar sobre este asunto con toda frialdad y con la mayor serenidad, sino también despojarme en todo lo posible de ideas preconcebidas. Y por esto entiendo la firme voluntad de tomar en consideración absolutamente todos los aspectos a nuestro alcance, que puedan en alguna forma decirnos algo sobre el fenómeno de la muerte, o por lo menos, el no echar a un lado nada de aquello que fuere capaz de darnos alguna información; sea que tales datos pertenezcan a la fisiología científica, a la patología, o a la experiencia del mé-

10. MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais* I, 20.

dico, del sacerdote o del capellán de prisiones, o pueda legítimamente sacarse de la revelación divina.

Esta inclusión de la verdad, como la conocemos por la fe, junto con el intento de coordinarla de forma llena de sentido con lo que nos es conocido por la ciencia crítica, es una empresa que, por la naturaleza misma de las cosas, resulta tan necesaria como difícil. Todo lo cual conduce, como era de esperar de tal conjunción, a una enorme complicación del procedimiento mental. La filosofía de un creyente es siempre más difícil en sus contenidos ideológicos, que aquella que metódicamente procede sin un compromiso con las normas de una verdad sobrenatural. Y en este caso concreto, al tocar «el tema de la muerte», hay que hacerse a la idea de una fuerte tensión en el terreno intelectual que, en sus momentos de especial virulencia, puede llevarnos hasta tocar casi la contradicción.

Al hablar de la muerte nos hallamos de nuevo, y más que en ninguna otra ocasión, en el punto sobre el que gira toda la rueda. Aquí van a ponerse de manifiesto no solamente las consecuencias a que conducen unas determinadas maneras de pensar sobre el hombre y sobre la existencia, tanto las verdaderas como las falsas, sino que incluso los datos, que tan finas diferenciaciones reciben a veces, van a verse tan acremente confrontados entre sí, que parecerán excluirse unos a otros, aunque unos y otros sean verdaderos; sin olvidar que un pequeño desplazamiento o desajuste puede echar a perder la verdad del conjunto.

La dificultad empieza ya al intentar aclarar el sentido que pueda tener una superposición temática de los conceptos «muerte» e «inmortalidad». Un lector o un oyente que despreocupadamente se mete con el tema pensará en el caso normal que el unir aquí esas dos cosas no tiene otra finalidad que dar la «muerte» como problema, y la «inmortalidad» como la solución; y, como es natural, estará ya pensando casi exclusivamente y con preferencia en la «inmortalidad del *alma*». Pero tanto el uno como el otro pensamiento son en sí altamente discutibles, sino falsos. De ello volveremos a hablar dentro de poco. De todas formas será bueno que volvamos a recordar que Platón, precisamente Platón, llamó a la inmortalidad un «terrible peligro» [11]. Y san Agustín, en sus *Soliloquios,* se hace esta pregunta: «Una vez que hayas llegado a saber que eres inmortal — ¿estás seguro que eso te basta?»; a lo que él mismo se contesta de esta manera extraña: «Eso será algo grande; pero para mí no es suficiente» [12].

Hemos de ser a la vez conscientes de que, cuando el hombre se pone a deambular, de la mano de su conciencia crítica, por los derroteros del problema de la muerte, no se da al empeño como vacío de todo, con neutral indiferencia, ni va a entrar en una isla con el alma como «tabla rasa en la que no hay nada escrito». A ese punto se llega siempre influido por la serie de representaciones ideológicas que impregnan la atmósfera de la época. Lleva siem-

11. *Fedón* 107c4.
12. *Soliloquia* II, 1.

pre de acompañantes un conjunto de esperanzas y temores que le hacen fijar su atención en un aspecto determinado de ese gran problema. Para el hombre de la antigüedad remota, en aquellos siglos en que el individuo se sentía solo, arrojado otra vez a su singularidad y expuesto a la intemperie del aislamiento, como consecuencia de la descomposición de los grandes ordenamientos políticos, y que busca refugio en el culto a lo misterioso, en las sectas filosóficas y en la helada autosuficiencia del estoicismo, el punto de partida en esta cuestión tuvo que ser necesariamente otro distinto del que parte un hombre de la baja edad media, con sus danzas de la muerte y aquellas explosiones epidémicas de terror ante la idea de morir. Y por lo que se refiere a nuestra postura mental, sobre todo a nuestra reflexión crítica, la vemos marcada por esa radiante presencia de eruditas explicaciones sobre la vida y la muerte, que, a no dudarlo, surten su efecto, y que van desde el acomodo materialista de quitar importancia a la cosa, pasando por la rebelión nihilista, hasta el griterío optimista de la perfecta ignorancia, como si con la muerte del hombre no sucediera otra cosa que un «incidente penoso» que «todavía» hoy sigue teniendo lugar de cuando en cuando, y del cual lo mejor es no hablar, por lo menos en público [13]. De esta manera, y sin darnos

13. MAX SCHELER habla del «Tipo del hombre moderno», el cual «no da mucha importancia a la pervivencia, por la razón de que en el fondo niega el verdadero sentido y la naturaleza de la muerte»; él por sí solo no ha encontrado ningún símbolo para la muerte: «pues no existe ya para poder

cuenta, nos encontramos hoy, sepámoslo o no, como orientados o «comprometidos» en una determinada toma de posiciones, que condicionan ya el planteamiento de la cuestión de lo que de verdad ocurre cuando se muere.

Pero no son sólo las influencias conscientes las que operan en nuestra disposición. El pensamiento filosófico como tal lleva en sí algo, que es aquello por lo que una época y sus hombres están profundamente caracterizados y que es como una plataforma mental de la cual es difícil emigrar a eso que erróneamente se cree una disposición de ánimo «atemporal». Hans Urs von Balthasar [14] ha dividido en tres grandes períodos el pensamiento filosófico sobre la muerte; él los llama el mítico-mágico, el teórico y el existencial. Nosotros «nos encontramos en el tercero y no podemos retroceder hacia los dos anteriores». El «principio» que ha imperado para hacer esta división me parece tan evidente como satisfactorio: en cada época que pasa, el misterio

---

experimentarla», MAX SCHELER, *Tod und Fortleben, Schriften aus dem Nachlass*, t. 1, Berlín 1933, p. 8, 26; trad. cast.: *Muerte y supervivencia*, Revista de Occidente, Madrid 1934. El antropólogo y sociólogo inglés GEOFFREY GORER afirma en *Die Pornographie des Todes*, en «Der Monat», t. 16 (1956); n. 92, que la palabra «muerte» no debería «jamás ser impresa en un diario tan importante y de tanto renombre como el Christian Science Monitor que se publica en Boston» (p. 61). Hasta las funerarias (americanas) procuran por todos los medios no hacer alusión al hecho del morir, habiendo desarrollado al efecto una terminología propia. *So have the funeral men managed to delete the word death and all its associations from their vocabulary*. JESSICA MITFORD, *The American way of death*. Nueva York 1963, p. 77.

14. HANS URS VON BALTHASAR, *Der Tod im heutigen Denken*, en «Anima», año 11 (1956), p. 293.

de la muerte va apretando cada vez más el cerco alrededor del pensamiento. A la vez se abriga la esperanza de que las soluciones a la muerte que siempre tuvo a la mano la tradición del cristianismo, arrojen de repente una nueva luz, al ser requeridas o puestas a prueba desde los presupuestos modernos de que se trate. Pero también esto es un procedimiento que encierra innumerables conflictos. Por otra parte, es también inevitable que la tradición sagrada permanezca muda si no se la confronta con la época actual; pero además, hay que hacerla hablar de tal forma que no se limite a repetir su mensaje idéntico en todos los tiempos, sino obligándola a decirlo en su renovada vigencia, prestando su contribución al diálogo tal y como hoy está desarrollándose; un diálogo que nunca agotará su tema.

Según esto, preguntémonos: ¿Qué sucede con la muerte humana? Empezamos limitando el incidente del «morir» a sólo el hombre. Esto también, si las apariencias no engañan, es algo inexacto y preconcebido. Cuando hablamos de la muerte se carga la entonación sobre el hombre; mientras que el animal perece, se acaba, el espíritu inmaterial permanece indestructible. Pero éste es un punto en el que nuevamente puede apreciarse lo poco que puede ayudarnos para resolver un problema el recurso a la etimología de las palabras. Al fijarse en la etimología se aprecia que la palabra alemana *Sterben* (morir) está emparentada con *Starrwerden,* que es

la tiesura mortal que adquiere un cuerpo sin vida. Este estado es común al hombre y al animal, incluso puede observarse mucho mejor en los cadáveres de los animales muertos. Por consiguiente, este fenómeno no puede ser lo característico de lo que los hombres quieren expresar cuando hablan del morir. ¿Qué es entonces lo específico?

Habida cuenta de lo que antecede nos encontramos, entonces, que apenas nos disponemos a dar el primer paso con vistas a contestar la pregunta planteada, ya tropezamos con un nuevo valladar. Pues no cabe duda que, si de ir paso a paso se trata, el primero de ellos tendría que consistir en describir lo más exacta y acabadamente posible lo que es el incidente de la muerte, apoyándonos en los datos que suministra la experiencia. Pero, ¿quién hay que tenga experiencia inmediata de lo que sucede al morir? ¿De dónde vamos a sacar los datos experimentales?

Se dice, ciertamente, que el médico es una persona «especialmente familiarizada con la muerte» [15]; con lo cual quiere darse a entender que él, por su profesión, es testigo ocular con mucha frecuencia de los casos de muerte de las personas, o también que como médico posee conocimientos científicamente demostrables sobre aquello que tiene lugar en el terreno fisiológico cuando un hombre muere, por medio de sus observaciones, de la medición

---

15. ACHIM MECHLER, *Der Tod als Thema der neueren medizinischen Literatur*, en «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie», año 3 (1955), p. 371.

exacta de la respiración, de la actividad del corazón y del cuadro sanguíneo, así como de otras muchas cosas. Tales conocimientos no son ni mucho menos de poca monta, y además completamente imprescindibles para llegar a una comprensión exhaustiva, si es que algún día se llega a ello, del fenómeno de la muerte. Pero por otra parte, una persona que no pregunta por el sentido de la muerte como un científico, sino como un hombre normal y corriente, no tiene interés en absoluto por el aspecto fisiológico de ese fenómeno. Quien está interesada en ello es la investigación médica y, claro, también el hombre corriente que quiere seguir viviendo, suponiendo que con ese interés pueda alcanzar un «retraso» del momento de la muerte durante al menos un tiempo determinado. Pero en definitiva lo que interesa de verdad al hombre, incluso a ese hombre que ha conseguido retrasar el «momento» fatal, pero al que también de manera fatal llegará un día, es saber lo que sucede, en qué consiste eso de morir. Y lo que *verdaderamente* sucede no está explicado ni consiste puramente en que se haya parado el corazón y la respiración.

Ahora bien, no hay nadie que lo pueda decir por experiencia, que pueda saber de primera mano lo que en la muerte sucede, a no ser, quizás, el mismo moribundo. Y esta experiencia, según la naturaleza misma de la cosa, es algo de lo que no puede hacerse partícipes a los demás. Ésta es una de las convicciones que permanece constante en todas las filosofías existenciales modernas: «El morir no es

un suceso»; «la muerte, en cuanto que *es*, es mi muerte»; «nosotros no vivimos la muerte del otro... a lo sumo la presenciamos», así habla Martín Heidegger en su *Sein und Zeit* [16]. Unos años antes había escrito Karl Jaspers: «La muerte es algo que no puede imaginarse ni pensarse. Lo que nosotros pensamos o nos imaginamos sobre ella son puras negaciones, síntomas o fenómenos concomitantes... Nosotros no experimentamos en sentido verdadero la muerte del otro» [17]. Ésta es la postura existencial. Una vez ella en el mundo del pensamiento, como dice Hans Urs von Balthasar, ya no podemos volver la vista atrás.

Pero esto no quiere decir que no se pueda sacar algo del hecho de ver morir a otros, algo que es imprescindible saber sobre la muerte, sacándolo de ese suceso, cuya contemplación es asequible a todos. La exactitud en lo cuantitativo no tiene gran importancia, o al menos no contribuye gran cosa a eso que hay que saber sobre la muerte. Así, por ejemplo, nadie necesita saber que mueren por año unos cuarenta millones de hombres [18]; a cada cual le basta su experiencia personal de ver que realmente, dentro del círculo en que se mueve la propia

---

16. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tubinga '1949, p. 240; trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México ²1962.
17. KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín 1919, p. 231; trad. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid 1967.
18. ADOLF FALLER, *Biologisches von Sterben und Tod*, en «Anima», año 11 (1956), p. 265.

vida, siempre hay alguien que se está muriendo. Esta experiencia es suficiente para sacar la conclusión de que todos los hombres tienen que morir, y que de hecho morirán, incluso el que lo está pensando y está sacando esa acertada consecuencia.

Pero si en algún lugar hay que hacer la distinción entre aprehensión nocional y aprehensión real, entre *notional knowledge y real knowledge,* como dice John Henry Newman [19], es precisamente aquí. Y no puede decirse que esté totalmente fuera de lugar la pregunta de si quizás también, aun prescindiendo de la experiencia de la muerte en nuestro alrededor, tendremos dentro de nosotros la seguridad existencial de que tenemos que morir. En la práctica hay muchos detalles que nos llevan a pensar que esta certeza de la muerte propia es algo totalmente independiente de cualquier clase de experiencia exterior. Max Scheler ha mantenido esta opinión de una manera terminante [20]: «El hombre sabría siempre de alguna forma y por algún procedimiento, que le espera la muerte; aun cuando fuera el único ser viviente sobre la tierra.»

Pero esta conciencia de la inevitabilidad de la muerte en todos los hombres, puede haberse adquirido o en base a unas vivencias originadas de la forma interior de acusar la verificación de la propia existencia o por la aportación que hace el exterior de unos hechos capaces de producirla. Y este fe-

---

19. JOHN HENRY NEWMAN, *El asentimiento religioso,* Herder, Barcelona 1960, p. 41s.
20. *Tod und Fortleben,* p. 9.

nómeno conciencial, es decir, el saber que no hay excepción posible que perdone al hombre el ser víctima de un destino que le lleva irremediablemente a la muerte, es algo, en mi opinión, de no poca importancia. San Agustín vio en ello algo que de por sí solo forma ya una nota que distingue a la muerte de todo lo demás; de acuerdo con esta manera de entender las cosas, le pareció que merecía la pena dar a sus lectores, y sobre todo a sus oyentes, un conocimiento real y existencial de la muerte: *Incerta omnia, sola mors certa*[21]; entre todas las cosas del mundo, la muerte es la única que no es incierta. «Todo lo demás que hay en nosotros, lo bueno y lo que es malo, es incierto... El niño que vemos nacer crecerá o no crecerá; quizás llegue a viejo, y quizás no; quizás sea rico, quizás sea pobre; quizás será honrado, quizás despreciado; puede ser que tenga hijos y también puede ser que no los tenga... Ve enumerando todas las cosas buenas que se te ocurran. Pero no te olvides de contar también las malas; en todas ellas, en unas y en otras, el quizás es lo que las unifica a todas; quizás sean unas y quizás sean otras. Pero, ¿puedes decir de igual manera que ese hombre quizás muera o quizás no? En cuanto un hombre nace hay que decir de él que no podrá escapar a la muerte»[22].

Como acabamos de decir, el que a la pregunta de la muerte sabe dar, y sobre todo «vivir», la contestación de que con ella sucede algo que ocurrirá

---

21. AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* 38, 19.
22. *Sermones* 97, 3; 3.

a todos, no es poco lo que dice y lo que piensa; en especial, si a la vez que esta seguridad, tiene ante la vista la inseguridad, tan diaria y tan experimental como aquella otra seguridad, del momento de la muerte. Cada vez que se ha tomado en serio el filosofar como ocuparse con la *consideración de la muerte,* esa coexistencia de la seguridad e inseguridad se ha convertido casi en el tema fundamental de la meditación filosófica. «Alguien que hace poco estuvo hojeando en mis apuntes encontró allí una nota en la que yo encargaba algo para después de mi muerte. Yo le expliqué la verdad del caso; y ésta era que, aunque al escribirla me hallaba sólo a una milla de mi casa y me sentía perfectamente sano, me había apresurado a escribir aquello allí mismo, porque me parecía una cosa incierta mi vuelta a casa.» Así leemos en los *Essais* [23], de Michel de Montaigne, en el capítulo, cuyo título dice: «Filosofar quiere decir aprender a morir.»

Y no es solamente esto lo que puede decirse sobre la muerte fundándonos en la experiencia. Sabemos que la muerte aguarda a todos y cada uno en una hora desconocida, pero con seguridad; además, estamos seguros de que con la muerte sucede algo que es en una forma especial *definitivo,* un irse de esta vida de forma irreversible, algo que no puede deshacerse ni volverse atrás. Es verdad que también nuestras acciones y acontecimientos en la vida forman algo que en cierto sentido tampoco puede convertirse en no hecho y por consiguiente es defini-

23. *Essais* I, 20.

tivo; una vez que fueron hechos o una vez que acontecieron están y quedan en el mundo, siguiendo en su presencia física o por sus efectos, sean buenos o malos. Pero nada hay tan terminante como la muerte. Al morir salta el hombre una tapia, que ya siempre quedará a su espalda, sin que el hombre pueda volver a encaramarse sobre ella. No hay retorno. Aquella contraposición tan corriente y generalizada de un «más allá» y un «más acá» se refiere expresa y exclusivamente a la muerte, si bien en ella no se trata de una representación específicamente cristiana; pues examinada a la luz de la concepción cristiana de la vida, más bien habría que decir que no es del todo exacta. Cuando Platón [24] habla del *ekei*, del «más allá», quiere decir el lugar de los muertos. La muerte es la gran frontera. Lo que hay al otro lado es todo «más allá», sin que fuere posible, ni siquiera necesario, precisar ulteriormente lo que ese «más allá» contiene. Y porque la muerte es algo insuperablemente definitivo, por eso es a la vez algo serio en grado sumo. Cuando empleamos la fórmula «se trata de vida o muerte» para expresar la seriedad de un asunto, manifestamos que no hay manera más seria de entender las cosas que metiendo la muerte de por medio. Ésta es para el hombre el supremo estadio de la seriedad.

Haciendo una pequeña recapitulación se deduce de todo lo dicho que, si bien en los datos que la experiencia nos ofrece sobre la muerte, cuales son su irremediable necesidad, lo incierto de la hora y

24. Por ejemplo *Fedón* 64*a*.

lo definitivo de la partida, no es poco lo que sabemos y lo que expresamos, la pregunta que nos proponíamos al principio queda totalmente pendiente, sin contestar. Allí decíamos: ¿Qué clase de suceso es ese, que representa el caso más definitivo y serio, con el que todo el mundo ha de enfrentarse de forma segura, pero en una hora incierta? ¿Qué sucede, en el fondo, cuando un hombre muere? Ésta es y era la pregunta que todavía tiene que ser contestada.

Supuesto que no hay experiencia humana de primera mano a la que poder acudir, ¿habremos de abandonar el intento sin solución? ¿O es que en realidad no nos queda otra fuente de información que el plano sobrenatural? Aunque esto último fuera verdad, hemos de tener en cuenta que los datos de ella provenientes no serían por nosotros aprovechables, si en nosotros mismos no encontráramos la confirmación correlativa de esas soluciones; si la aceptación que habríamos de prestarles no armonizase de alguna forma con lo que nuestra propia experiencia reclama de nosotros. Y éste es el momento de hablar de esa pequeñísima, pero real ocasión que al hombre se le ofrece de experimentar de alguna forma la muerte, ocasión que el hombre puede aprovechar para vivir un poco su propia muerte: el presenciar la muerte de otro, el «estar allí» cuando un hombre muere. Esta ocasión no es siempre aprovechada ni puede decirse que sea *fácil* de aprovechar. Pero precisamente esa naturaleza de «oportunidad», con su precaria puesta en obra, es lo que hace que sea verdaderamente «una ocasión».

El hecho de que en ella se trate siempre de la muerte del otro, contiene el peligro de que se nos cierre el auténtico encuentro con la muerte y mantengamos lejos de nosotros lo que es verdadera experiencia de ella. En *La montaña mágica,* de Tomás Mann, se dice: «La muerte es un asunto de los demás.» Pero exactamente lo mismo se lee doscientos años antes, en las *Reflexiones* de Edward Young: «Todo el mundo cree que los demás son mortales, a excepción de uno mismo» [25]. En la novela de Tolstoi sobre la muerte de Iván Ilyich hay un momento en que el enfermo, que lo está ya gravemente, sin saber cómo, se acuerda de aquellos silogismos que estudiaba en el manual de lógica y dice: Cayo es un hombre; todos los hombres son mortales, luego Cayo es mortal. «Este ejemplo le pareció al enfermo que era de perfecta lógica aplicado a Cayo. Cayo es realmente mortal, y en su caso, por consiguiente, es lógico y natural que suceda la muerte; pero en mi caso... la cosa cambia.»

Por fin Martin Heidegger ha generalizado esta forma de hacer silogismos y la ha recogido en su grandioso *Análisis del cotidiano vivir.* Una de las cosas más fundamentales en nuestra diaria existencia es la constante tranquilización sobre la muerte. «Al decir "se muere" va implícita la creencia de que la muerte se refiere al *se,* impersonal» [26]; o sea, que no se refiere a nadie concreto.

---

25. «*All men think all men mortal but themselves*», EDWARD YOUNG, *Works,* Londres 1774, v. III, p. 17.
26. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* p. 253.

Junto a la tentación de dejar pasar inadvertida la ocasión de un verdadero contacto personal con la realidad de la muerte, está la otra posibilidad de adquirir experiencia personal, aprovechando la oportunidad de que otros mueren. Pero esta oportunidad puede ser únicamente aprovechada bajo una determinada suposición, es decir, con la condición de que se asista al suceso con *amor*.

Y aquí observamos una frase que tenemos que defender apresuradamente contra todo un enjambre de equívocos, que están dispuestos a caer sobre ella desde todas las direcciones.

En la conmoción que experimentamos ante la muerte del ser querido hay algo que no es el sentimiento o el dolor de la pérdida. Hay una célebre frase de Gabriel Marcel que, en mi opinión, ve la cosa con mucha más profundidad: «Amar a una persona es sentir que se le dice: tú no morirás» [27]. Y lo que en el amante sucede cuando la persona amada, a pesar de aquel «tú no morirás», realmente muere es, que no se siente como que muere «el otro», sino que él mismo experimenta en sí la muerte que el otro no debía experimentar, y por consiguiente, la vive por dentro, no como algo que sucede fuera. En virtud de esta experiencia adquiere una sensación de la muerte al estilo de como la experimenta el mismo moribundo, en la medida en que esto es posible dentro de los límites de la forma de ser del hombre. Cuando se habla de «amantes», empleada

27. GABRIEL MARCEL, *El misterio del ser*, Buenos Aires 1954; citado por la edición alemana, Viena 1952, p. 472.

la expresión para el caso que estamos considerando, no ha de entenderse esa palabra en el sentido romántico, como si nos refiriéramos al amor pasión como requisito para esa experiencia interna de la muerte; incluso es muy posible que en la pasión *no se cumplan* las condiciones para esa experiencia, de que antes hablábamos. Lo que entendemos por amor es la disposición interior que obliga a decir a una persona con toda sinceridad sobre otra: «¡Mi felicidad es que tú existas!» Entre toda la bibliografía filosófica no he podido encontrar más que un autor que formule de una manera totalmente clara el sentido de lo que aquí estamos hablando; y ese autor es Paul Ludwig Landsberg. En su pequeña obra *Die Erfahrung des Todes* (la experiencia de la muerte), casi completamente olvidada, dice: «Un único acto de amor personal es suficiente para hacer perceptible el núcleo constitutivo de la muerte humana...» [28]. Aquella expresión de: *ubi amor, ibi oculus* (donde hay amor hay visión) [29], que afirma que el amor abre una posibilidad de ver y de experimentar, adquiere una significación que realmente ilumina la existencia, cuando se la ve realizada en el caso de la muerte de una persona. Si una persona

---

28. *Die Erfahrung des Todes*, p. 32; trad. cast.: *Experiencia de la muerte*, 1940. También GABRIEL MARCEL dice algo parecido: «en un mundo, del que hubieran desaparecido completamente las relaciones interindividuales por el endurecedor influjo de la técnica, dejaría también la muerte de ser un misterio; se convertiría en un puro hecho, semejante a la destrucción de un aparato» o.c., p. 470s.

29. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias* 3*d*, 35, 1, 21. La frase es de Ricardo de San Víctor.

está indentificada con otra y no se cierra a la conmoción que su muerte tiene forzosamente que producirle, al morir el ser querido se le hace patente un acceso a algo que le iluminará sobre lo que en última instancia es la muerte; aunque sólo sea quizás por el hecho de que lo que sabemos en virtud de unas referencias comúnmente transmitidas pierda algo de su carácter insólito y no solamente pueda ser descifrado, sino que llegue a ser vivido como saber, conformidad o respuesta.

El negarse a participar íntimamente en la muerte del otro y la ausencia de toda experiencia personal de la muerte son las dos caras de una misma moneda. El que no toma parte en aquello se priva a sí mismo del más profundo conocimiento de la propia realidad. Y tan cierto como esto es aquello otro de que nadie es tan capaz de vivir en toda su extensión lo terrible del morir y de la realidad de la muerte, como el que ama.

II

Si se empieza, como es la obligación en todo principio de estudio, examinando la terminología, es decir, el vocabulario, la serie de nombres y expresiones que el lenguaje vivo en que habla el hombre emplea para designar la muerte y el morir, para describir ambas cosas y para explicarlas, nos encontramos rápidamente con una gran complicación, aunque en este caso no se presente de forma inesperada. La primera impresión es la de hallarse ante un fuerte número de designaciones tan distintas que apenas se pueden abarcar; en las cuales parece reflejarse y manifestarse el infinito cuadro de facetas en que se presenta el problema. Además, existen no pocos nombres que, por lo que parece al menos, no están precisamente elegidos para designar lo que se quiere decir, sino que más bien parecen inventados para encubrirlo, para hacerlo incognoscible y para distraer la mirada hacia otras cosas; presentándose además la particularidad de que ese fenómeno tan extraño que se llama «los eufemismos»,

esas formas de hablar con paliativos que impiden a toda costa que se les llame a las cosas por su nombre, constituye ya de por sí solo un enredo difícil de dominar. Es el caso del nombre de Dios, en el primitivo judaísmo, que los judíos no debían ni siquiera ponérselo en los labios; se temía provocar una seria desgracia si le llamaba por su propio nombre. En su lugar aparecen denominaciones indirectas; así se llama «benévolas» a las diosas de la venganza; al diablo se le llama «Dios sea con nosotros» y a la bebida mortífera se le apellida *Gift*, (veneno) un nombre inocente que en su raíz significaría algo así como «don»; lo mismo que en francés la palabra *poison* significa propiamente *potio* es decir, bebida. Vemos, pues, que en los motivos del lenguaje eufemístico se muestran posiblemente los más variados ingredientes, también, claro está, cuando se trata de la muerte y del morir; los cuales van desde el miedo religioso o supersticioso hasta los engaños o autosugestiones más o menos conscientes.

Cuando se intenta hacer una primera clasificación y orden de todo ese material, se encuentra uno con el hecho no menos sorprendente de que muchos de los nombres empleados para hablar de la muerte o del fenómeno del morir, contienen simplemente la idea escueta de un final de la vida corporal. Solemos decir: expiró el último aliento; dejó de existir; se acabó; llegó su final. Otras expresiones se refieren, de forma más concreta y plástica, al hecho concreto y fisiológico de un «anochecer», de un «dormirse...», de un «extinguirse», de un «irse...»

(de la forma que se emplean estas expresiones al hablar de una anestesia total durante una operación quirúrgica). La idea general que se tiene al usar todos estos nombres no pasa de ser una descripción superficial y simple del hecho externo. Es claro que con las fórmulas de: se acabó, dejó de existir, su vida terminó, podría ir aparejado el intento de pretender decir algo que sobrepase los límites significativos del lenguaje corriente y que sobre tales expresiones se cargase el acento sobre algo más rico en contenido; con todo lo cual se habría expresado algo más, que todo el mundo seguramente está pensando cuando habla de esa forma. Pero ese algo no dicho tendría que ser completado de alguna forma, habría que corregirlo en algún sentido y, en todo caso, tendría que ser precisado mejor, si no quiere ser entendido falsamente. Es indudable que tiene razón la fisiología cuando dice que la muerte es «la desintegración del sistema individual» [1], o bien «una parada irreversible del proceso vital, ante todo del metabolismo» [2], o también «la pérdida irreparable de la vida» [3]; «muerto se llama aquello que no puede volver a ser capaz de vivir» [4]. Sin embargo, estas frases, bien estudiadas, no solamente se presentan como algo de un sorprendente vacío (no sin razón han sido caracterizadas como

1. Citado por VIKTOR-EMIL VON GEBSATTEL, *Aspekte des Todes*, en «Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaften», cuaderno 3. Hamburgo 1949, p. 62.
2. L.c.
3. Citado por EUGEN KORSCHELT, *Lebensdauer, Altern und Tod*, Jena [3]1924, p. 405.
4. L.c.

«tautologías insípidas» [5], sino que además pierden toda su validez en el momento que se toman en sentido absoluto, cuando no permiten que se las corrija por la adición de otras expresiones igualmente válidas, y cuando son consideradas como una denominación definitiva y completa del fenómeno de la muerte en el hombre.

Pero también aquella otra fórmula descriptiva, según la cual la muerte es un «sueño» y el morir un «despertar», si bien tiene un origen bíblico [6], puede ser entendida como un modo de disimular la seriedad trágica de la muerte y, por consiguiente, de falsificar su realidad. Contra esta concepción de la muerte, dirige Sören Kierkegaard [7] su grito de alarma, que se repite incesantemente como un estribillo, diciendo que eso de que la muerte sea una «noche» y un «dulce sueño» debe entenderse como algo que «se siente», pero nunca como algo dicho en serio. El propio Shakespeare pensó algo parecido cuando hace retroceder asustado a su héroe Hamlet, que ya tiene sobre sí brillando el puñal e invoca la muerte como un sueño: «morir..., dormir. Dormir..., tal vez soñar.» Pero, ante el pensamiento de las pesadillas que este malaventurado y malentendido sueño puede depararle, se detiene: «Sí, ahí está el obstáculo.»

Algunas de nuestras expresiones ponen o revisten con el ropaje del lenguaje lo que en la sociedad

5. VIKTOR-EMIL VON GEBSATTEL, *Aspekte des Todes*, p. 62.
6. Véase, por ejemplo, Ac 13, 36.
7. SÖREN KIERKEGAARD, *Religiöse Reden*. Traducido al alemán por THEODOR HAECKER. Leipzig 1936, p. 159ss.

sucede cuando el hombre muere o cuando aparece la muerte en alguno de sus miembros. Suele decirse: el finado se fue de entre nosotros, nos dejó para siempre; el difunto dijo su último adiós; el marido ha perdido a su mujer o la madre ha perdido a su hijo. De nuevo comprobamos que el sentido corriente dado a estas expresiones no implica otra cosa que el simple hecho, de dolorosos efectos para el que le sobreviene, de que el trato diario de la vida en común y el diálogo con el muerto se ha cortado. Pero también aquí es preciso que esas palabras reciban precisión o que incluso se las corrija, si se pretende deducir de su empleo un alcance más amplio y definitivo. Por lo menos hay un punto en toda esa manera de hablar que tendría que aclararse: ¿es cierto que la muerte implica sólo «pérdida» y que queda cortada toda clase de relación? ¿En qué sentido puede decirse que el «finado» deja el mundo de los hombres para penetrar en un «más allá», inasequible para los que quedan en vida y en el que se torna inabordable?

Hay otro grupo de expresiones, que quieren decir algo sobre la relación entre muerte y tiempo. El que muere consume sus días, salió del tiempo bendecido por Dios, escapó a la temporalidad, o se le llamó a dejar el tiempo. Es verdad que con esta última frase se rebasan los límites que separan un simple nombre de una interpretación. Pero ya el mero referirse a la muerte como a algo que puede equivaler a salirse del ámbito de una existencia temporal implica serias dificultades para entenderlo

como algo que exprese adecuadamente lo que se quiere decir; de esto volveremos a hablar más adelante. Lo único que interesa aclarar en este momento es lo siguiente: hemos de esforzarnos, sin prejuicios, por tener en cuenta toda la serie de datos múltiples que realmente contiene ya en sí el usual lenguaje cotidiano y la significación que envuelve. Estas expresiones sobre el tiempo y la eternidad son repetidas constantemente y manipuladas con gran libertad, de una manera simple, impensada y seguros además de que están avaladas por las «sagradas tradiciones» [8]: el difunto ha quedado «eternizado», es el que salió para la eternidad y para el eterno descanso.

Pero como estábamos de acuerdo en proceder con absoluta serenidad y con la más pura intención de aclarar, en la medida de lo posible, el contenido del problema que nos ocupa, me veo obligado a hacer sobre este punto concreto una observación, tendente a aclarar las cosas y a descubrir lo que pueda haber de malentendido por eufemismo en eso de que la muerte sea la entrada en el descanso eterno. En primer lugar me parece que hay una diferencia entre decir que la muerte *eo ipso,* por sí misma y siempre, supone el alcanzar el descanso eterno y comprender en esa frase una *esperanza,*

---

8. «Es una expresión corriente, sobre todo en el lenguaje vulgar, decir de una persona que se halla en trance de morir que se va del tiempo a la eternidad.» Así comienza MANUEL KANT un estudio tardío (1794), *Das Ende aller Dinge. Gesammelte Schriften* (edición de la Preuss. Akademie der Wissenschaften) t. 8, p. 327.

desde luego fundada, de que el difunto haya alcanzado con la muerte ese descanso eterno que es su destinación final. Yo creo que para un cristiano sólo es admisible esta segunda interpretación. De lo contrario, ¿cómo iba a poder pronunciarse de corazón la plegaria del *Requiem aeternam dona eis, Domine?* Innecesario será recordar aquí que la forma en que muchas veces se entiende aquellas expresiones, cuando en ambientes laicos se habla de un descanso bajo el suelo («séate la tierra leve» [9] y otras por el estilo) es, en el mejor de los casos, una palabrería pseudopoética e inútil cuando no pura charlatanería, a la vez que un autoengaño.

En las esquelas mortuorias leemos con frecuencia: «Devolvió su alma al Creador.» También ésta es una formulación que tiene su origen en el vocabulario de la Iglesia cristiana, pero que se ha incorporado plenamente a la manera de pensar y decir del hombre europeo. Con todo ha de tenerse en cuenta que la interpretación que ha de darse a esta expresión no puede hacerse con un par de palabras. Sobre todo ha de evitarse el entender aquí «alma» como se entiende en aquella otra expresión del compuesto humano «cuerpo y alma»; lo que en las esquelas se dice, o se debería entender, por alma, *anima,* es la expresión verbal de un todo que comprende la vida corporal. Pero lo más importante es que en esa expresión se vea que el difunto no es algo que «aguantó» en pura pasividad, sino que

---

9. *Sit humus cineri non onerosa tuo.* OVIDIO, *Amores* III, 9; 68.

fue un sujeto de operaciones. El morir no es algo que pasa sobre nosotros, mientras permanecemos pasivos; la muerte es, junto con lo inevitable, también una acción del hombre mismo; un acto en que él dispone de su *anima* en una forma en que no le fue dado disponer hasta el momento de la muerte; es decir, una disposición sobre su vida, sobre sí mismo.

Este pensamiento es absolutamente irreconciliable con la idea que pueda tenerse de una «muerte traidora», del hombre de la guadaña, del cazador furtivo que está al acecho hasta que nos sorprende, se nos echa encima y nos derriba, como se derriba a la presa. A pesar de todo esto, sabemos que esa imagen está también presente en el sentido de nuestro lenguaje, que usa aquellas expresiones. La idea de que la muerte es un verdugo asesino, un enemigo que no da tregua, que como un desconocido que viene de fuera se mete en nuestra casa y se apodera de nosotros, no es patrimonio exclusivo de las danzas de la muerte de la baja edad media. También el Nuevo Testamento [10] llama a la muerte el «enemigo final» y le grita a la cara en tono triunfante y casi burlón: «¿Dónde está, muerte, tu victoria?» Y en la tragedia clásica, en *Alcestes* de Eurípides [11], aparece también la muerte como una de las *dramatis personae*, siendo allí «enemiga de los hombres y odiada de los dioses». Apolo se enfrenta con ella

10. 1 Cor 15, 26. 55.

11. EURÍPIDES, *Alcestes*. Primera escena del primer acto. Véase también HOMERO, *Ilíada* 16, 672s.; además, HESÍODO, *Teogonía* 212; 756ss.

en una discusión en un tono irónico («La muerte hace chistes: ¡qué cosa más nueva!»).

Nadie podrá discutir que con ello acaba de llamarse también por su nombre a una de las facetas de la muerte. Pero igualmente claro aparece dónde está lo problemático y los límites de tales imágenes. Evidentemente, todo eso es pura falsía cuando se lo entiende en el sentido de que el hombre no habría de morir «por sí solo», si no fuera porque se le ataca desde fuera, como si se cometiera contra él un asesinato, como si la muerte no fuera un morir, sino un ser matado. Con todo, según anteriormente dijimos, en todas esas representaciones, que van desde entender la muerte como un apagarse la llama de la vida hasta la metáfora de la guadaña segadora, hay algo de verdad. Pero esto que tienen de verdad, no ha de servir para ocultar y callarse lo otro: a saber, que el hombre, mientras va desgranando la vida, está elaborándose la muerte; que ésta cae como una fruta madura; que empezamos a morir cuando apenas acabamos de nacer, que esta vida mortal se va «desviviendo» desde dentro y por sí misma y que la muerte termina nuestra existencia en el mundo, sin que pueda esperarse otra cosa.

Georg Simmel, en su libro sobre Rembrandt [12], que apareció en 1917, hace la agudísima observación, y que además es de una evidencia diáfana, que los grandes retratos de este pintor graban la convicción en el que los contempla de que se está viendo hombres que llevan clavado ya en sus vidas el carác-

12. GEORG SIMMEL, *Rembrandt*, Leipzig 1917, p. 91, 94.

ter indeleble *(character indelebilis)* de la muerte; en sus rostros llevan escrito que han de morir; mientras que al contemplar ciertas creaciones de la pintura del renacimiento italiano tiene uno la impresión engañosa de que sus hombres no pueden caer más que por la fuerza, por una puñalada o por un veneno. Yo diría que ambos aspectos reflejan una parte de la realidad; pero cada uno de los dos necesita del control del otro; ninguno de los dos tiene toda la razón. Por una parte, parece que lo que se llama muerte «natural», aquella que tiene lugar por el peso de los años, es escasa (según las estadísticas, un caso de cada cien). Pero por otra parte, parece también que aun en los casos de muerte violenta, la llamada muerte «antinatural», venga ella por accidente, por infección, por cáncer o por crimen, el morir es un resultado intrínseco de la misma vida, como el último paso sobre el camino que se emprendió al nacer, como un acto del mismo que muere. Una herida mortal o el hecho de desangrarse no puede decirse que sea idéntico con la muerte. Incluso en el suicidio hay dos cosas que no se identifican entre sí: la una es el tiro en la sien, la bebida del veneno o el salto desde el puente; la otra es la muerte misma. En ésta no se concreta puramente la verificación de algo propinado desde el exterior, sino que es una acción, un obrar que procede del mismo centro del hombre, un acto que nace en el interior, destinado y orientado a terminar con la vida, en el cual la existencia llega a la conclusión de algo que iba buscándose desde el principio.

Esto nos sirve de ocasión para desenmascarar un error, con el que sobre todo el hombre en la antigüedad quiso liberarse del miedo a la muerte. Nos referimos al sofisma que parte de lo que podría llamarse la «no coincidencia», y que fue formulado por primera vez por Epicuro, según se cree: «La muerte es algo que no nos afecta porque mientras vivimos, no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente la muerte es algo que no tiene que ver nada ni con los vivos ni con los muertos» [13]. Después de Epicuro, ese pensamiento se ha repetido muchas veces con distintas variantes, desde Lucrecio y Cicerón, hasta Montaigne y Ernst Bloch. Pero, a pesar de ello, no ha conseguido hacerse más convincente. Desde luego, una persona que recapacite sobre el saber contenido en el lenguaje humano y lo tome en serio tiene cerrada una salida de ese tipo.

Ahora bien: ¿qué significa «lenguaje humano»? ¿Qué es lo que realmente pertenece al ámbito del «lenguaje vital», cuyos datos hemos procurado recoger y analizar, en un primer intento de sondeo? Y, ¿dónde empiezan los dominios que se escapan al lenguaje? ¿Cuál es la frontera que separa ambos compartimientos? ¿Acaso no pertenece también al vocabulario de un lenguaje vital entre los hombres lo que dijeron los filósofos, los científicos y los poe-

---

13. EPICURO, en DIÓGENES LAERCIO X, 124 (ed. H.S. Long, Oxford 1964, vol. II, pág. 552), que nos ha conservado la epístola a Menecio. También ERNST BLONCH ha vuelto a repetir el viejo sofisma, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort del Meno 1959, p. 1391.

tas sobre la muerte? Esta pregunta, que naturalmente va más allá del alcance de nuestra temática, no la voy a contestar ahora de una manera explícita. Ni siquiera voy a intentarlo. Yo me rindo ante la dificultad que encierra. En todo caso quisiera ilustrar con un par de ejemplos lo que me bulle en la mente. Pocos años antes de su muerte decía Goethe [14] en una carta a Zelter: «Seguimos trabajando, hasta que... llamados por el Espíritu del mundo, volvamos al éter.» No quiero decir que no merezca la pena reflexionar sobre lo que pueda estar contenido en tales palabras; aunque en el caso de Goethe hay que estar sobre aviso, por la sorprendente destreza con que consigue esconderse y disfrazarse a sí mismo («Mi indeferentismo aparente y liberal... sólo una máscara... detrás de la cual intento protegerme contra la pedantería y el engreimiento» [15]; algo semejante sospecho yo tras esas palabras de «Espíritu del mundo» y «éter»). Pero una cosa me parece evidente: Esa forma de hablar sobre la muerte no es precisamente *una* de las que han ido a integrar el lenguaje general o corriente, como tampoco tantas otras formulaciones que se encuentran en la literatura filosófica, como aquella, por ejemplo, de Gustav Theodor Fechner, que incluso se ha hecho en cierto modo famosa, del paso del reino de la percepción al reino de la remembranza.

Pero ya vemos que los resultados de nuestra

---

14. De 19 de marzo de 1827.
15. *Tag- und Jahreshefte 1807. Autobiographische Schriften.* Insel Verlag, t. 3, p. 536.

primera toma de posiciones, que se ha limitado al puro análisis del lenguaje corriente, son bastante polivalentes como para dejarnos por lo pronto desorientados. Aunque en realidad no se podía esperar otra cosa, sino que el polifacetismo de nuestro problema se pusiese de manifiesto en la gran variedad de denominaciones verbales, imposibles de reducir a un denominador común. Todas ellas pueden apoyarse en datos avalables por la experiencia; pero todas, también, necesitan ser completadas por las otras. No queremos decir que cada una de esas denominaciones o expresiones no fuera capaz por sí sola de ser pensada en un contenido y, como tal, encontrar una formulación; lo que no se puede hacer es aislarla contra la inmensa polifonía de todo aquello que suena en el mundo real del lenguaje.

Una cosa al menos sospechamos pues: que estamos en lo cierto cuando afirmamos que se empieza a pensar de espaldas a una experiencia encarnada en el lenguaje vivo, y que incluso se atenta contra la realidad, en el momento que se toma aisladamente uno a cualquiera de los siguientes aspectos: que la muerte y el hecho de morir es un final, o que es un tránsito; que es una calamidad, o que es una liberación; que es algo violento, o que es algo que madura por sí solo y se desprende; que es un acontecer inevitable, o que es obra de la propia mano; que es algo natural y producido por la naturaleza, o que es algo que contradice al deseo innato.

Hans Urs von Balthasar[16] se queja en cierta

16. *Der Tod im heutigen Denken*, p. 296.

ocasión de lo rápidamente que la «antropología cristiana corriente, al ser interrogada sobre cuestiones decisivas, agota su latín». «¡Qué manera de dar rodeos cuando se quiere contestar a la pregunta simple y concreta de si la muerte es algo que pertenece a la naturaleza humana o no!»

Claro que el que contestara a esa pregunta con un simple «sí» o con un terminante «no» habría hablado sin rodeos, pero también nos habría dado una respuesta insuficiente. Una contestación sencilla es a veces una contestación falsa.

III

Después de estas consideraciones preliminares, ocupados en hacer inventario de lo que existe en el lenguaje, es hora de que formulemos una primera idea, si quiera sea sumaria, de lo que puede ser contestación a la pregunta inicial que decía: ¿Qué sucede con la muerte de una persona? Ahora ya no se trata de investigar las palabras, sino de una descripción que vaya al fondo de lo que en verdad sucede. Sin embargo, me parece importante dejar por lo pronto de ahondar en el tema y empezar preguntando sobre lo que «normalmente» se dice entre los hombres.

Ésta es exactamente la forma en que procede el platónico Sócrates en su celda de muerte, en la víspera de ser ejecutado, cuando se pone a tratar el problema de la inmortalidad [1]. Primero se asegura, recabando la aquiescencia de los colegas presentes, de que todo el mundo quiere decir «algo concreto» cuando pronuncia las palabras «muerte» o «morir».

1. *Fedón* 64*c*4; de forma parecida, *Gorgias* 524*b*2.

Y, ¿qué es ello? «No otra cosa que la separación del alma y del cuerpo.» Evidentemente que con esto no se pretende decir algo nuevo u original, sino algo que no admite discusión y que nadie pone en duda seriamente. En esto no se ha cambiado lo más mínimo, según yo creo, hasta el día de hoy. Incluso para un hombre de nuestro tiempo, que tuviera reservas en admitir que el alma sea algo separable en cuanto tal, saltaría rápidamente, como lo primero de todo, aquel viejo principio de Sócrates, si ese hombre se pone a pensar sobre el fenómeno de la muerte. El principio vital «abandona» en ese momento al cuerpo que hasta entonces había vivificado. Y si se quiere decir, porque se encuentre más lleno de sentido, que el cuerpo es el que «abandona» al alma y que se sustrae a ella [2], el hecho de la separación sigue siendo lo decisivo.

También en el pensamiento teológico cristiano se repite esa idea una y otra vez, como algo que no necesita demostración ulterior. La *ratio mortis* (el sentido de la muerte), leemos, por ejemplo, en santo Tomás de Aquino que el cuerpo se separa del alma, *animam a corpore separari* [3]. Esta forma de hablar parece desde luego algo extraña, si se abren las Sagradas Escrituras [4]; pero, como Karl Rahner ha dicho, se ha venido usando desde los primeros siglos

2. Cf. ADOLF FALLER, *Biologisches von Sterben und Tod*, p. 266.
3. *Compendium Theologiae* I, 230; n. 483.
4. Así KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969, p. 18s. Siempre podría aducirse Ecl. 12, 7: «Y torne el polvo a la tierra como era y el hálito vital vuelva a Dios, que lo dio.»

hasta las declaraciones pertenecientes a nuestra época. «Por esto ha de ser considerada como una descripción clásica de la muerte, desde el punto de vista teológico» [5]. Sin embargo el mismo Rahner se apresura a acotar esta comprobación histórica con una importante observación: en esta forma de designar lo que es la muerte se trata de una pura «descripción», que no tiene nada que ver con «la esencia propiamente dicha de la muerte»; y además, la descripción misma es algo insuficiente, porque el «concepto de separación es algo que permanece oscuro» [6].

Éste es el punto, creo yo, donde debe empezar la consideración crítica. No es el concepto formal de «separación» lo propiamente problemático y «oscuro». Separación significa supresión de una unión. Sobre esto no hay oscuridad posible. La cuestión está en determinar en qué clase de unión estoy pensando, unión que doy como supuesta, cuando hablo de una separación por la muerte. Puede decirse que uno se «separa» de un conocido, a quien se ha tropezado en la calle y con el que se ha conversado un rato. En el servicio de búsqueda que tiene montado la Cruz Roja se oye día tras día que el niño quedó «separado» de su madre cuando huían y los sorprendió el ejército enemigo; se oye decir, a veces, que en un accidente de trabajo a un trabajador le quedó el brazo o la pierna «separada» del tronco, como si se le hubiera dado un corte. El concepto de separación es siempre el mismo y lo que quiere

5. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, p. 19.
6. O.c., p. 19.

significar está claro como el cristal. Lo que se diferencia en cada caso es lo que precedió al incidente de la separación; y de esta circunstancia es de donde se deriva la distinta significación que el concepto, siempre idéntico, de separación puede ostentar en el caso respectivo. Si en la muerte se da, por consiguiente, una separación de cuerpo y alma, la significación de este fenómeno depende evidentemente, y no se podía esperar otra cosa, de cómo se haya entendido la forma de estar unidos antes, durante la vida, aquellos dos elementos que en la muerte se separan. Con otras palabras: la interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal.

Llegados aquí, tenemos que volver a hablar de Platón; tomado más exactamente tendríamos que hablar del platonismo o de los platónicos, en primer lugar. Lo que Platón dice personalmente sobre este tema, según veremos más adelante, es mucho más rico en variedades y mucho más sugestivo que lo que permite presumir los distintos «ismos» que se han formado en torno a su nombre, aunque esta formación bajo tal bandera no sea algo casual y sin fundamento. Pero el fenómeno es una historia que se repite sin cesar en el terreno de las ideas. En todo caso sabemos que el mismo Platón formuló una especie de imagen paradigma para entender esa unión del alma con el cuerpo. El modelo se aceptó en Occidente, y durante más de siglo y medio consiguió irradiar una atracción que en muchas partes, ya que

no en la totalidad de los casos, se convirtió en aceptación de carácter obligatorio. En el hombre hay algo que se sirve del cuerpo como de un instrumento o de una herramienta. Ese «algo» es el alma. Así, por ejemplo, en el diálogo platónico *Alcibíades* se dice, sacando además una consecuencia de mucho mayor alcance: «El alma es el hombre» [7]. En este sentido todos los pensadores cristianos anteriores a santo Tomás fueron prácticamente «platónicos», según se deduce de los resultados habidos de forma indiscutible en las investigaciones historicofilosóficas [8]; todos ellos definieron al hombre como el alma que se sirve del cuerpo, al modo que un músico se sirve de la cítara. No puede decirse, desde luego, que esta tesis fuera aceptada oficialmente en terreno religioso; algo en sí mismo ya difícil por hallarse en contradicción demasiado manifiesta con las doctrinas más propias de la sacramentología y del culto de los sepulcros, con la veneración de los santos y con la fe en la resurrección. Pero en la demarcación propia de la especulación filosófica se siguió conservando tal principio como algo válido: *Homo est anima utens corpore* (el hombre es el alma que usa del cuerpo), así describe santo Tomás la opinión de Platón [9]. Pero esta concepción no consigue una aceptación total, que llegara a impregnar toda la existencia en el terreno espiritual, hasta que empezaron

---

7. PLATÓN, *Alcibíades* 129*e*11; 130*c*5.
8. ÉTIENNE GILSON, *La philosophie au Moyen Âge des origines patristiques à la fin du XIV*e *siècle*, Payot, París 1947, p. 381ss.
9. *Summa theologica* I, 75, 4.

a ceder las resistencias que se le oponían en el ámbito sacramental y cultural del cristianismo. En todo caso vemos que en Descartes recibe ya una significación e importancia sistemáticas que condicionan toda su concepción general, cosa que jamás había llegado a alcanzar en san Agustín. En modo alguno se hubiera podido caracterizar la posición de san Agustín en cuestiones antropológicas con una frase como ésta: «Yo, en cuanto pensante, aun sin el cuerpo, soy ya todo el yo»; mientras que este principio describe de manera exacta la posición de Descartes [10]. En el fondo el hombre es para él un ser «angelical», puro espíritu, que por casualidad y sin verdaderamente relacionarse con él, tiene la morada en el cuerpo [11]. Por consiguiente habría que decir que aquí vuelve a resucitarse más bien el espiritualismo anterior al cristianismo, como se manifiesta en «El sueño del Escipión» de Cicerón: «convéncete firmemente de esto: *tú* no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo» [12], o como se dice en Marco Aurelio «tú eres un alma, que arrastra consigo un cadáver» [13].

Fácil es suponer todo lo que esto implica para la interpretación de la muerte; incluso está casi ya dicho. *Primero,* lo que aquí la muerte separa son dos cosas que ya eran dos y no una sola antes de separarse. En la muerte sucede que el trabajador

---

10. KARL JASPERS, *Descartes und die Philosophie,* Berlín-Leipzig 1937, p. 79; trad. cast.: *Descartes y la filosofía,* 1960.
11. Cf. JACQUES MARITAIN, *Trois Réformateurs,* París 1925. El capítulo sobre Descartes se titula *Descartes ou l'Incarnation de l'Ange,* p. 75.
12. Cap. 16.
13. *Soliloquia* 4, 41.

deja la herramienta, o se desprende del instrumento; el navegante abandona la embarcación que ya no necesita después de haber llegado al puerto. Incluso puede decirse, de acuerdo con esta postura, que tiene lugar una liberación, el final de una prisión en una celda. Pero más importante es lo *segundo:* Si el cuerpo y el alma son dos cosas realmente separadas desde el principio, y si sólo el alma es lo que «propiamente constituye el hombre», con la muerte tiene lugar un algo que no va en absoluto con nosotros. Schopenhauer lo ha formulado de una manera categórica: cuando el hombre muere éste permanece «ajeno» a lo que sucede [14]. Lleva hasta su más radical consecuencia la imagen de Platón que entiende al cuerpo como instrumento del alma. «Luego, cuando se ha parado el torno de hilar no puede decirse que se haya muerto la hilandera» [15].

Es muy comprensible que tal manera de vaciar de todo realismo la muerte humana haya provocado no sólo una corrección antiespiritualista en favor de una más realista concepción del hombre, sino que incluso haya dado lugar a la contrapartida del materialismo. Opino, en efecto, que los grandes movimientos del espíritu no salen puramente del arbitrio de sus iniciadores. Y el hecho de que Ludwig Feuerbach, uno de los inspiradores y fundadores del materialismo marxista, empezara su carrera de escritor con los «pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad», me parece una cosa que

14. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, t. 5, p. 293.
15. O.c., t. 2, p. 1250.

da mucho que pensar. Allí echa en cara con todo derecho a la teología ilustrada de cuño pseudoplatónico lo mismo que pseudocristiano, el haber convertido en una muerte «aparente» la realidad del morir humano.

Pero, ¿en qué consiste la muerte real y verdaderamente? Y ante todo, ¿quién es el que muere? La respuesta a esta última pregunta no puede ser más que ésta: es el hombre, todo el hombre compuesto de alma y cuerpo, quien experimenta en sí la muerte; el hombre completo es el que la sufre; él es el afectado y el interesado, en cuerpo y alma. Esto no quiere decir que demos la razón a la idea materialista que afirma que el hombre se descompone y perece en la muerte, al igual que cualquier otro ser viviente. Esta concepción materialista es defendida y proclamada hoy día con unos síntomas de alarmante gravedad por algunas corrientes dentro de la teología protestante, que tienen su origen en presupuestos distintos a los del materialismo, y que son, según a mí se me alcanza, aquellas mismas posiciones de ataque que se hubieron de tomar para reaccionar contra la tesis ilustrada de la inmortalidad, donde se había vaciado el morir humano de todo verismo y realidad; contra esta tendencia espiritualista, dicen ahora esas corrientes dentro del protestantismo, que el Nuevo Testamento nos enseña que «no solamente muere el cuerpo, sino también el alma» [16].

---

16. Así en la revista internacional (que aparece en Leiden) «Novum Testamentum», año 2 (1957), p. 158, en una recensión

Contra esta última tesis me propongo defender lo siguiente: Primero, que en la muerte no muere, tomada la cosa con rigor, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo; y segundo, que el alma espiritual, afectada por el morir en un sentido verdaderamente propio y en su más hondo interior, habiendo estado esencialmente unida a él y permaneciendo con él en relación después de la muerte, se mantiene, a pesar de todo, íntegra en el ser y sobrevive.

Esto supuesto, ha de hablarse en primer lugar sobre lo que la muerte supone para la totalidad de la existencia, aclarando que, con respecto a ella, es imposible que existan en el hombre zonas neutrales de su ser, que permanezcan ajenas al hecho de la muerte. Digámoslo, por consiguiente, de manera clara una vez más: «No puede decirse, por el hecho de que el alma siga viviendo, que el cuerpo muere mientras el hombre sigue en vida. Muere el hombre» [17].

Cuando se habla de la «muerte» de una cultura o también de la «inmortalidad» de una fama, cualquiera advierte que son giros lingüísticos de significación impropia; es una forma de hablar en metáforas. Ni la naturaleza de una cultura, ni la manera de ser de una fama permiten referirse a ellas como

---

del artículo de OSCAR CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten* («Theologische Zeitschrift», año 12; 1956; Festgabe für Karl Barth).

17. HERMANN VOLK, *Das christliche Verständnis des Todes*, p. 26.

a algo que pueda morir en sentido estricto, como tampoco puede hablarse de que «no mueren». Con la misma rigurosa exactitud ha de decirse que, tomando en sentido exacto el significado de las palabras y respetando las normas del hablar encarnadas en el lenguaje humano, nadie puede afirmar que sea el cuerpo del hombre lo que muere, ni tampoco que sea el alma. Pero tan verdad y exacto como esto que acabamos de decir lo es también que nadie puede decir en sentido propio que el alma no muere, sino que es inmortal. «Morir», «mortal», «inmortal», tomados estos conceptos en su más preciso sentido y considerados desde lo que sugiere la palabra viva, son un verbo y dos adjetivos que no tienen más sujeto de atribución que el hombre en sí, todo el hombre que consta de alma y cuerpo.

Formulándolo de nuevo: *muere el hombre*. Y si se puede hablar de una inmortalidad dentro de la esfera del hombre, habría que atribuir esa inmortalidad, por la misma razón evidente, no al «alma», sino al hombre, es decir, a todo el hombre completo con su alma y con su cuerpo. Y aunque parezca sorprendente, ésta es también la verdadera forma de expresarse el Nuevo Testamento. Sorprendente tendrá que ser, al menos, para aquel que se haya acostumbrado, por las razones que sean, a considerar la doctrina de la inmortalidad del alma como uno de los contenidos doctrinales básicos de los libros sagrados del cristianismo [18]. La Biblia, desde

---

18. Sobre esto, cf. el artículo de OSCAR CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten*, p. 128.

luego, no puede decirse que dé pie para tal forma de pensar. En el Nuevo Testamento no se habla ni una sola vez del «alma inmortal»; la misma palabra «inmortalidad» aparece únicamente en tres ocasiones y nunca es atribuida al alma, sino al Cristo resucitado y al hombre, que es también corporal, del siglo futuro [19]. También en las grandes obras de la teología puede decirse que la expresión inmortalidad del alma es poco menos que desconocida. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino no llama al alma «inmortal»; habla más bien de su naturaleza imperecedera y de su incorruptibilidad *(incorruptibilitas)*. Y cuando se pone a hablar de la «inmortalidad» como referida al hombre, no tiene otra cosa en su mente que al hombre de la consumación de los tiempos [20], en cuanto resucitado de entre los muertos y visto en el paraíso [21].

Pero sigamos con nuestro tema, ciñéndonos a lo que es la muerte y el morir. Las noticias que el lenguaje nos transmite, según las cuales es el hombre completo quien se ve afectado por la muerte y no sólo el cuerpo, en cuanto información concreta sobre ese punto concreto, son algo que se ve confirmado también con toda claridad por parte de aquel que, con experiencia inmediata, asiste, como participando en ella, a la muerte de un ser querido. A esta persona testigo jamás se le ocurrirá pensar que el moribundo, lo que en él es «propiamente

---

19. 1 Cor 15, 53s; 1 Tim 6, 16.
20. *Summa theologica* I, 97, 1; I, 97, 4; I, 76, 5 ad 1.
21. *Summa contra Gentes* 4, 82.

hombre», sea en esa hora algo que permanece en el fondo ajeno al suceso; y si ese sujeto que presencia la muerte sostuvo alguna vez la teoría de que la muerte, como dice Fichte, «no afecta al Yo», y que la «muerte en el tiempo» no es más que un «fenómeno aparente», al que «no hay que creer en absoluto» [22], en vista de lo que ve, es muy posible que rápidamente pierda la fe en esas construcciones que se montaron de espaldas a toda realidad.

Tampoco parece que aquellos amigos que acompañaban a Sócrates en su celda de muerte tomaran la muerte como si se tratara de dejar a un lado la herramienta de trabajo. En verdad que el mismo Sócrates, aunque había también afirmado que «otra cuestión es la de si tengo mucho o poco miedo ante la muerte» [23] («pues tampoco yo soy hijo de la encina o de la roca») [24], va a la muerte con una soberana apatía, comparable a la serenidad de los santos, como la que mostró Tomás Moro, que pide al verdugo que al manejar el hacha haga todo lo posible por no estropearle su bien cuidada barba. Pero una imperturbabilidad de este tipo no se alimenta de la idea de que la muerte no afecta ni alcanza el núcleo de la existencia humana; sino que, como el platónico Sócrates lo expresa sin irse por las ramas, se nutre de la esperanza de que al otro lado de la muerte se le tenga preparado un lugar,

---

22. J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, o también la *Religionslehre. 6. Vorlesung.* Werke. Edición de FRITZ MEDICUS. Leipzig 1911ss, t. 5, p. 200.
23. PLATÓN, *Apología* 34*e*2.
24. O.c., 34*d*4.

con templos en los que no se vean las imágenes de dioses, sino a los dioses mismos, los cuales le reciban a él, como hombre, en una auténtica comunidad de vida *(synousía)*[25].

Si es, según esto, el hombre el que muere, y no su cuerpo; si es el todo constituido por el cuerpo y por el alma el sujeto de la muerte, se deriva de ello una descripción del morir que lleva aparejada, ya en su misma entraña y como produciendo efectos conceptuales retroactivos, una concepción de la estructura interna del ser humano y de su existencia corporal, la cual no puede en ningún caso ser satisfactoriamente expresada con las imágenes que se refieren al manejo de un instrumento, o a la del piloto de la navegación, así como tampoco a la que habla del cuerpo como la cárcel del alma.

Aquí aflora una nueva concepción que se opone a la anterior y que al igual que ella estuvo siempre presente en la tradición intelectual europea. Aristóteles, a lo más tardar, el gran discípulo de Platón, fue el que formuló la tesis contraria y el que la razonó. Esta antítesis de lo platónico afirma que el hombre no es el alma sola, sino el complejo estructural resultante de la unidad de cuerpo y alma. Esta tesis se convirtió también en paradigma al cual acomodó sus creaciones una gran parte de la antropología occidental. Cuando llega santo Tomás de Aquino y adopta esta doctrina, en el marco de la llamada recepción general de Aristóteles en el

25. *Fedón* 111*b*7.

siglo XIII, defendiéndola con argumentos completamente nuevos e incluso de origen cristiano, sabe perfectamente que con ello no se lleva a cabo la instauración e introducción de algo extraño, de algo griego o pagano, sino del reencuentro con un pensamiento genuinamente cristiano y bíblico. *Homo non est anima tantum* [26]; el hombre no es sólo el alma. El hombre, por el contrario, es un ser corporal por su misma naturaleza; y al decir esto, sabemos que santo Tomás quiere decir «por creación». Por consiguiente, el cuerpo pertenece también a la naturaleza del hombre [27].

Partiendo de esta idea central, no es ya solamente el hombre lo que se llama corporal, sino que también el alma recibe una especie de corporeidad en algún sentido: «El alma no llega a poseer la perfección de la propia naturaleza mientras no se une con el cuerpo» [28]. Y a partir de Aristóteles viene describiéndose esta unión por medio también de una metáfora o imagen que la hace más perceptible y que pone ante la vista de una manera inmediata la peculiar intensidad, diríase casi la indisolubilidad de la unión. El alma no está ya unida al cuerpo como puede estarlo el obrero o su herramienta, ni vive en el cuerpo como el barquero está dentro de su embarcación o el prisionero en su celda; sino que está en él a la manera como el acuñamiento de un trozo de plata caliente y maleable se inserta en ella

26. *Summa theologica* I, 75, 4.
27. ...*Ex ratione humanae naturae, ad quam pertinet verum corpus habere. Summa theologica* III, 5, 1.
28. *Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* 2 ad 5.

para formar una única moneda, que puede representar unas armas, una figura o un águila. La definición del alma viene a ser la forma que caracteriza al hombre desde dentro, es decir, según su esencia: *anima forma corporis* (el alma es la forma del cuerpo). «El alma no se une con el cuerpo a la manera que un navegante va unido a su embarcación, sino como forma de él» [29]. Aquí se toma, admitámoslo, un pensamiento que fue usado por Aristóteles para designar plásticamente, por contraposición, la unión del cuerpo y el alma; y con todo, no puede decirse que en este punto se esté «haciendo» aristotelismo. Muy al contrario: se ha dicho con toda la razón, que los grandes maestros de la cristiandad jamás se hubieran atrevido a seguir elaborando y manteniendo la idea de la total unidad esencial de cuerpo y alma y llevarla hasta sus últimas consecuencias, de no haberse visto confirmados en su propósito y a la vez animados por la verdad de una encarnación, admitida por la fe; la cual, tomada exactamente, no es sólo que Dios se hace hombre, sino que también se hace cuerpo.

En sus *Quaestiones disputatae* ha dado santo Tomás de Aquino una formulación tan extrema al pensamiento de la conjunción esencial del cuerpo y del alma en el hombre, que en ella sale a la luz no sólo su intención y opinión más profunda, sino también la fundamentación teológica de lo que propugna. Una de las objeciones que él suele ponerse

29. *De unitate intellectus* 1, 6: *Anima unitur corpori non sicut nauta navi sed sicut forma.*

en el desarrollo de su pensamiento consiste en lo siguiente (la exposición que a continuación hago de su pensamiento es totalmente fiel, pero traída de una forma algo libre y con un pequeño viraje de orientación hacia el tema que estamos tratando): Después de la muerte, en el estado de bienaventuranza, es el alma definitivamente liberada del cuerpo; y en ese estado se parece a Dios, puro espíritu. Como ya anunciamos antes, ésta es la objeción que santo Tomás se pone; por consiguiente la opinión que él *rechaza*. La vemos presentarse con la tentadora fastuosidad, pudiera decirse, de una argumentación «espiritual» y sublime, que parecerá a muchos algo digno de aplauso. Pero, ¿cómo contesta a ella santo Tomás? «El alma unida con el cuerpo es más semejante a Dios que la que está separada de él, porque aquélla posee su propia naturaleza de una manera más perfecta» [30]. Por consiguiente, el alma que está unida con su cuerpo no sólo es más humana, sino también más parecida a Dios. Vemos, pues, que esta formulación tiene rasgos en cierto modo agresivos, que intencionadamente van dirigidos contra cualquier especie de antropología espiritualista. Y lo que de verdad no se entiende es cómo pudo llegarse hasta el extremo de olvidarse en tal medida, por parte del pensamiento y del lenguaje dentro del ámbito cristiano, el planteamiento con que santo Tomás abre la dis-

---

30. *Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 10 ad 5: *Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam.*

cusión, y cómo pudo darse el fenómeno de que la antropología moderna haya redescubierto la idea allí contenida como algo totalmente anticristiano, como diametralmente opuesto a la representación cristiana de la corporalidad del hombre[31].

Pero resulta que la investigación llevada a cabo sobre la estructuración de la vida del hombre, tanto la realizada en el terreno de la psicología profunda, como el de la medicina, ha confirmado realmente por miles de veces aquel viejo principio de *anima forma corporis;* y este fenómeno viene verificándose incesantemente día por día, y no sólo ya en una única dirección; queremos decir que queda confirmado no solamente que no existe nada en el hombre que sea «puro espíritu», nada que fuere puro pensamiento o mera actividad intelectual, declarando que existe siempre también una sensibilidad y una función orgánica, es decir, que se ejerce por medio de un órgano corporal. Y el principio de la información del cuerpo por parte del alma queda también confirmado en la otra dirección: nada existe en el ámbito del ser humano que pudiera llamarse «puramente material», puramente corporal, biológico, etc. La vida orgánica en todas sus dimensiones, incluida la vegetativa, se halla determinada, marcada e informada también por el centro espiritual de las decisiones de la persona, por la postura humana libremente adoptada ante el mundo,

31. Aunque el concilio de Vienne (1311-12) había declarado como obligatoria la doctrina eclesiástica del principio *anima forma corporis.*

sobre todo ante la realidad social en que se vive envuelto.

Cuando se entiende de esta forma el ser corporal del hombre en su estructura total y en su existencia terrena, es decir *anima forma corporis* y *corpus anima formatum* (el alma, forma del cuerpo; y el cuerpo informado por el alma); cuando se ven el cuerpo y el alma no como dos realidades separadas y mucho menos como encerradas y atadas una contra otra, destruyendo así su verdadero ser, sino que se las entiende, dada la esencia de cada uno, ordenados entre sí mutuamente, según su esencia amistosamente relacionados y dependientes uno del otro, no solamente el cuerpo dependiente del alma, sino que también ésta obligada a contar con el cuerpo para el desarrollo de su vida normal; con otras palabras, cuando la unión y conjunción de los dos elementos, en virtud de la cual vive el hombre, se entiende de la forma aquí expuesta, no se corre el más mínimo peligro de entender, aunque no sea más que a título de ensayo, la separación del alma y del cuerpo ocurrida en la muerte como un suceso que pudiera dejar intocada, inafectada cualquier zona de la humana existencia. Ni se nos ocurrirá jamás intentar explicar la muerte como un apartamiento, en el fondo sin conflictos, de dos cosas que no estaban realmente unidas y en realidad vivían separadas; ni tampoco hablar de una liberación sin más, por lo menos no de una liberación que signifique abandono de la prisión del cuerpo...

Pero hagamos en este punto una rápida observación: El texto de san Pablo en Rom 7, 24 donde dice «¿Quién me librará de este cuerpo de pecado»?, que a alguien podría ocurrírsele como dificultad contra lo que acabamos de decir, no habla en realidad de la relación entre el cuerpo y el alma, sino de la contraposición entre «pecado y gracia».

Una vez aclarado este punto podemos proseguir la consideración interrumpida. Según apuntábamos, no solamente no es posible ver la muerte como si se tratara de la liberación de una cárcel, ni siquiera como un proceso donde alguien es espectador puramente neutral; sino que, supuesto que el alma y el cuerpo estén constituyendo juntos esa unidad que es el hombre viviente, la muerte ha de ser considerada decididamente, en cuanto que es la separación violenta de dos cosas que por naturaleza habían de estar unidas, como una destrucción, como una desgracia y como una catástrofe.

Se ha dicho alguna vez que a una concepción pesimista respecto de la muerte corresponde siempre una concepción optimista en cuanto a la creación, y viceversa[32]. Probablemente, empero, no se ha conseguido en este caso una buena formulación de la idea; y sin embargo, puede decirse que acierta por lo menos con un trozo del contenido verdadero. El que cree que la muerte es la liberación del alma de las cárceles del cuerpo ha tenido que creer antes que ese encierro del alma en el cuerpo era

32. OSCAR CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten*, p. 138.

algo así como una desgracia. De hecho Platón describió, como todo el mundo sabe, el origen del hombre corporal en una alegoría cósmica como la caída de un ser puramente espiritual en un cuerpo material, si bien Platón no dice en esta ocasión todo aquello que según él integra la verdad completa.

Por otra parte, aquel que de acuerdo con la teología cristiana se niegue a admitir que la situación actual o estado presente del hombre y del mundo sea algo esencialmente indebido o impropio del hombre; y al revés de eso, concuerde en que todo lo que existe es creación de Dios y por consiguiente bueno, añadiendo además que la criatura, por su carácter de criatura precisamente, no es capaz de modificar en su verdadera esencia el contenido del ser humano; y además se niega a admitir que la corporeidad del hombre sea el resultado de un malhadado incidente cósmico y entienda el hecho de que el hombre sea también algo corporal como parte de la creación y por consiguiente como algo también bueno, este hombre que así piensa tiene, por la fuerza de la lógica, que considerar la muerte del hombre como un mal, *malum,* como un ocaso y un desmoronamiento.

Si la existencia del hombre está realmente constituida por esa conjunción y esa penetración mutua de alma y cuerpo, la disolución de una tal unidad es *eo ipso,* automáticamente, el fin de esa existencia. Cuando el trozo de plata grabada pierde la acuñación no puede decirse que haya moneda. Ese

trozo de realidad humana que llegó a ser una unidad por la conjunción de una forma informante y de una materia informada por la anterior, cesa de existir sin más, *desinit esse actu*[33], en el momento que lo informante, la *forma,* y el recipiente de esa forma, que es la materia, llegan a separarse; dicho más exactamente, en el momento en que la forma pierde su fuerza de información. Así vemos expresar a santo Tomás de Aquino, con la sequedad conceptual propia de un escolástico, exactamente lo mismo que en el lenguaje de la Sagrada Escritura suena de esta otra manera: «Porque el árbol tiene una esperanza; si es cortado, puede aún retoñar... al olor del agua florecerá. Mas el varón muere y es perecedero; expira el hombre y ¿dónde está?» (Job 14, 7ss). Con la muerte cesa de existir lo que hasta entonces se llamó «hombre»; el «hombre» no se da, en un sentido pleno y no disminuido, más que en cuanto ser viviente.

Éste es un resultado capaz de trastornar a cualquiera, pero que no hay quien lo evite. Ante él, hasta el lenguaje fracasa en su intento de aplicarle una denominación que lo caracterice, tropieza irremisiblemente con unos límites de expresión. Nosotros hablamos, por ejemplo, de «los muertos»; pero, ¿quién es propiamente el que está muerto? El cuerpo sin alma, el cadáver, no lo será, con toda seguridad. En el *Fedón* platónico, Critón, un hombre práctico, pregunta a Sócrates cómo quiere que

33. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I, 50, 5.

le entierren. Entonces recibe esta grandiosa respuesta, llena de ironía: «Por favor, hacedlo como mejor os parezca... supuesto, claro, que quede algo de mí a lo que podáis echar mano y no me haya escapado de vosotros» [34]. En esta contestación hay algo indiscutiblemente cierto: lo que es sepultado o se da a las llamas, no es Sócrates. Santo Tomás de Aquino expresa esta misma idea, pero de una manera mucho más exacta, en su comentario al libro de Aristóteles sobre el nacer y el perecer [35]. Allí se dice que, propiamente hablando, después de la muerte no sólo no queda un verdadero ser viviente corporal, sino que además tampoco se puede decir que resten verdaderos miembros de un cuerpo humano; decir a eso «carne y huesos» tendrá quizás todavía sentido; pero no sería lícito propiamente el seguir hablando, por ejemplo, de una «mano». Sólo una mano que esté informada por el alma, una mano viviente, puede llamarse «mano» en sentido estricto. Esto es, a no dudarlo, una forma de hablar dura, casi brutal. Pero es algo que irremediablemente se impone, en el momento que se acepte con todas sus consecuencias la idea de que el hombre únicamente existe como tal por virtud de la unión del cuerpo y el alma; y que una vez separados ambos, en el sentido propio de la palabra, ni existe ya el hombre ni se da lo «humano», por siniestro que parezca.

«Algo tétrico» en verdad; así califica un teólogo

34. *Fedón* 115c4.
35. 1, 15; n. 108.

moderno la idea de un alma separada del cuerpo [36]. Y C.S. Lewis [37] dijo una vez que, entre las pocas realidades de las que podría deducirse una teología cristiana, se halla el hecho de que «los muertos son algo terrible» para los hombres; lo mismo el cuerpo despojado de alma, que el alma fuera de su cuerpo, como un «espíritu», como un fantasma: «La realidad es que odiamos esta separación, la cual hace posible el concepto de cadáver y el concepto de fantasma. Y como el objeto verdadero debería ser algo no partido, por eso, cuando se desmorona, cada una de las partes se nos antoja algo siniestro y espantoso».

Pero, ¿qué sucede con el alma separada? ¿No será ella acaso «el muerto»? No es aún el momento de ahondar exhaustivamente este tema. Pero al menos quisiéramos dejar aquí sentado, que tanto la teología tradicional cristiana como la antropología dudan, por lo menos, en emplear la designación de hombre para hablar de este estado [38]; y que, por

---

36. NORBERT LUYTEN, en: *Unsterblichkeit,* Basilea 1957, p. 17.

37. C.S. LEWIS, *Miracles;* tr. al.: *Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung.* Colonia-Olten 1962, p. 146.

38. *L'homme étant un composé d'âme et de corps, l'âme séparée n'est pas un homme. Elle reste un être humain, évidemment, et même... un être qui a acquis son ultime perfection naturelle. C'est en ce sens qu'à cet endroit et à quelques autres, on l'appelle homme.* ÉMILE MERSCH, *La théologie du Corps Mystique,* Brujas [4]1954, t. 1, p. 152. «Una afirmación segura, sobre las proporciones de vida que se dan en el alma que sigue existiendo después de la muerte por razón de su realidad espiritual indestructible, no constituye materia de fe; esa alma que sigue existiendo no es el hombre.» HERMANN VOLK, *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* t. 2, Munich 1963, p. 672.

ejemplo, santo Tomás de Aquino[39] dice expresamente que el *anima separata* no puede ser llamada «persona». Pero lo que tampoco debemos pensar, cosa que en este estadio de nuestra consideración a través de lo dicho debería sernos a todos evidente, es que la incorruptibilidad del alma haya de ser entendida en el sentido de que, una vez separada por la muerte, esta parte de nosotros sigue «sin novedad» viviendo y existiendo; «sin novedad» queremos decir, como si la muerte hubiera pasado por ella sin inmutarla para nada, como quien pasa de largo[40]. Una interpretación abstractiva de la realidad de la muerte que cree poder ignorar la unidad metafísica de la persona humana, y una victoria sobre la muerte por método tan engañoso, es algo que hoy apenas resulta posible para nadie[41]; no va ya con nosotros, ni conseguimos mantenerlo. Los resultados que la investigación empírica sobre el ser humano han traído a la luz hablan un lenguaje demasiado claro. Tanto es así, que más plausible que todo eso podría, incluso, aparecer la interpretación materialista. Yo encuentro muy digno de ser meditado el hecho de que la protesta «cristiana» alzada por la teología protestante contra aquella desvirtualización idealista de la tragedia de la muer-

---

39. *Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona. Quaest. disp. de potentia Dei* 9, 2 ad 14. Cf. también *Summa theologica* I, 29, 1 ad 5; I, 75, 4 ad 2.

40. HELMUT THIELICKE, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie.* Tubinga ²1946, p. 195.

41. HANS URS VON BALTHASAR, *Der Tod im heutigen Denken,* p. 294.

te tiene realmente un sabor materialista. Pero ni una cosa ni otra me da la impresión de tener verdadero sentido.

En realidad aparece aquí con toda su acritud la dificultad auténtica con que inevitablemente tiene que contar el tratamiento que pretenda ser verdaderamente actual y realmente moderno del problema de la «muerte y la inmortalidad». La dificultad consiste en que, por una parte, han de tomarse completamente en serio los argumentos del materialismo, sin que eso signifique aceptarlos, y por la otra, ha de mantenerse la doctrina de la naturaleza incorruptible del alma espiritual.

IV

En la muerte del hombre, como ya hemos visto, tiene lugar una destrucción, una explosión, algo violento y catastrófico; pues en ella quedan separadas dos cosas que por naturaleza y por creación tenían que estar unidas. Evidentemente, un fenómeno de este tipo quiere decir que, al menos visto desde el hombre, en la muerte sucede algo así como un corte absurdo, algo que va contra todas las tendencias del ser humano y en especial contra las de su conciencia; y en este sentido, algo que no sólo no es natural, sino que es claramente antinatural.

Claro que al llegar aquí hay que pararse a pensar de nuevo. ¿Puede decirse, lo que acabamos de decir, así sin más y sin limitaciones? ¿Es la muerte algo realmente contra la naturaleza (del hombre)? Ya dijimos una vez, cuando andábamos por los alrededores de este pensamiento, que el que quisiera contestar a estas preguntas con un simple «sí» o un simple «no», se habría despojado de todo contacto con la experiencia interior del hombre. Dijimos que

habría que prepararse para afrontar una enorme complicación que se halla instalada en este ángulo de nuestro problema. Y la complicación proviene del contenido mismo del asunto; la explicación de ello está en que todos los problemas que agitan al hombre se concentran como en su punto álgido y se embrollan de forma imposible cuando se trata de entender lo que con la muerte ocurre. Pues en esa pregunta no se ventila únicamente una explicación de la naturaleza del hombre, sino también la de su historia, aquello que Platón llama *pathemata anthropou,* todo aquello que el hombre ha pasado y todo lo que le ha acontecido desde los orígenes de su existencia en el tiempo. El lector del *Symposion* platónico recordará que la expresión *pathemata anthropou*[1] proviene del discurso de Aristófanes sobre Eros. No comprenderéis absolutamente nada de las cosas del Eros, si no reflexionáis sobre los acontecimientos que suceden en la vida del hombre; con lo que él quiere dar a entender, según aparece más tarde, ante todo la caída del hombre que tuvo efecto en tiempos remotísimos, cual fue la pérdida culpable de su primitiva forma de ser. Lo mismo ha de decirse sobre la manera de pensar y expresarse con relación a la muerte. Todo el que se ponga a considerar filosóficamente los contenidos fundamentales de la existencia, no puede sentirse dispensado de traer a consideración lo que puede estar contenido en tales narraciones míticas.

¿Es la muerte, entonces, algo «natural»? Una

1. *Symposion* 189*d*6.

cosa no se llama natural sólo porque suceda como lo normal y de una forma regular. Hay una expresión de Schiller[2] que, de primera impresión, parece que no suena mal: «La muerte no puede ser un mal desde el momento que es algo general»; pero esta proposición tendría una fuerza probatoria y lógica si una cosa, por el hecho de suceder en todo caso y por todos sitios, fuera ya por eso mismo, *eo ipso,* algo «natural». «Natural» quiere decir: lo que se da juntamente con la naturaleza, del hombre, en nuestro caso; lo que concuerda y armoniza con ella, y lo que a ella le corresponde; pero a la vez, lo que se identifica con aquellos que la naturaleza «quiere». Según esto, hay que preguntar: ¿Cómo puede ser la muerte algo «natural», cuando tan natural como ella es la resistencia que brota empujada contra ella por todas las energías del ser humano, el miedo ante ella y la repugnancia que se siente contra el morir?

Para contestar a esta pregunta, hay una serie de posibilidades por las que nosotros personalmente *no* podemos optar. «Nosotros», decimos; pero, ¿quiénes son esos «nosotros»? Contestación: me refiero a los cristianos; o, dicho más exactamente, los hombres que alimentan su subsistencia espiritual de las tradiciones ideológicas del occidente. Alegamos esta delimitación porque hemos llegado a un momento de nuestro tema, en que, al presentarse una cues-

2. *Zu Karoline von Wolzogen. Schillers Leben.* Tubinga 1830, p. 268ss.

tión de «ultimidad», no puede evitarse que nos veamos constreñidos a contestar con algo también definitivo, a no ser que se prefiera renunciar ya de principio a decir algo que merezca la pena.

Entre las posibilidades ofrecidas, a las que evidentemente no podemos acogernos, está en primer lugar la tesis de Sartre, según la cual carece de sentido hablar de cosa «natural» o cosa «antinatural», puesto que no existe una naturaleza humana definible [3], con respecto a la cual «pudiera comprobarse el carácter absurdo de la muerte» [4]. El primer comentario que a esta posición debe hacerse es que tal convicción de lo absurdo de lo fáctico puede estar en corazones que no la expresan, ni la formulan, resignados a ello o amargados, sarcásticamente o de manera sorda; y quizás este caso es más frecuente de lo que se piensa.

Otra de las formas de explicar la muerte en el complejo de la existencia humana admite que, desde luego, el acontecer histórico es algo con sentido, pero que el hombre en concreto, en su vida corporal terrena, se encuentra en una situación impropia y equivocada que él no domina y deja tras sí hasta que llega la muerte, de forma que a los hombres que tienen miedo de morir debería intentarse liberarles del miedo y gritarles: «¡No temas! con la muerte dejas de ser algo, que mejor hubiera sido

---

3. *L'Existentialisme est un Humanisme.* París 1946, p. 22; trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo,* Buenos Aires 1957.

4. *L'Être et le Néant,* p. 617; trad. cast.: *El ser y la nada,* Buenos Aires 1948.

no haber empezado a serlo»[5]; «en el fondo somos algo que no debería ser; por eso cesamos de serlo un día»[6]. Las dos últimas citas son de Schopenhauer. Al repensar esta nueva solución, también de entre las inaceptables para nosotros, se le ocurre a uno preguntar de dónde se habrá sacado el autor de las citas y en qué se habrá fundado para afirmar, pretendiendo que alguien le haga caso, que el hombre corporal es algo que en el fondo no debería ser y en cambio la muerte algo que sí debe ser y además natural en el sentido de que libera, deja salir a flote el verdadero ser del hombre. Aparte de esto, es evidente que esta salida, que por otra parte no está muy lejos de aquella otra inventada por Platón, está vedada para uno que entienda al hombre, por naturaleza y creación, como un ser corporal. Para él no es la muerte la destrucción de una apariencia mentirosa ni de un encerramiento carente de sentido; es, sencillamente, la destrucción del hombre real.

Pero esa destrucción, ¿no podría decirse que en definitiva es en sí misma natural? ¿No es completamente conforme a la naturaleza que las fuerzas del cuerpo se vayan desgastando hasta agotarse, que los elementos vitales se vayan perdiendo y consumiendo, que los vasos sanguíneos pierdan la elasticidad y que el corazón llegue un día a cansarse? ¿Acaso no pertenece al desarrollo vital normal de

5. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, t. 2, p. 1288.
6. O.c., t. 2, p. 1295.

todo organismo el morir? Max Scheler [7] cita en su tratado sobre «Muerte y supervivencia» la definición del gran zoólogo Karl Ernst von Baer: «Ser viviente se llaman aquellas cosas que pueden morir.»

¿No tendrán, entonces, razón los viejos estoicos cuando dicen: «No tomes la cosa tan a pecho. Nombra a las cosas por su verdadero nombre: llega un momento en que la materia vuelve a disolverse en los elementos de que está compuesta»? [8]. En esta noble actitud frente a la muerte, que causa impresión siempre que se la considera, como casi todo, por lo demás, que es patrimonio del estoicismo aun en sus secuaces modernos; en esta esforzada virilidad, a la que la muerte, según parece, «no le importa nada», hasta tal punto que «se sigue puramente el toque de retirada de la amiga naturaleza», cuando, por ejemplo, se elimina la propia vida; en todas estas posturas hay algo problemático y sospechoso: es la secreta crispación que se advierte en ellas; pues al fin de cuentas se trata de una postura que va contra la naturaleza.

La «naturaleza normal» se deja ver mucho mejor en la opinión sencilla, corriente y espontánea del sentido común, manifestada con la mayor naturalidad, según la cual la muerte es no solamente un mal, sino el mal más grande que nos puede sobrevenir. Pero también esta tesis pasa de ser a veces expresión de espontaneidad para convertirse fácilmente en un principio radical, hasta el punto de

---

7. *Tod und Fortleben*, p. 19.
8. EPICTETO, *Coloquios* IV, 7; 15.

hacerse falsa. De todas formas cualquier persona sabe que tiene razón, y nadie podrá convencerla de lo contrario, cuando piensa que «desear a uno la muerte» no quiere decir desearle algo bueno, sino algo malo.

Esta convicción instintiva del hombre normal encuentra también su confirmación en la doctrina teológica. «La muerte del hombre es algo terrible y misterioso, por muy razonable que sea a la vista de las ciencias naturales. Pues la muerte es el perecer de aquello que está destinado a la vida», así se expresa Hermann Volk [9]. Y Romano Guardini dice en su escrito sobre las postrimerías: «El pan es algo que tiene sentido, y lo tiene la luz, y la verdad y el amor, pero no la muerte del hombre»; «la muerte no es ni la "familiar y cordial invasión de la tierra" que pretende ver R.M. Rilke, ni la consumación de la vida, que quiere Hölderlin, ni nada por el estilo de esas ocurrencias... No puede decirse que brote de algo necesario en la existencia humana» [10]. El teólogo protestante Oscar Cullmann [11] llama a la muerte sin ambages «antinatural», incluso «monstruoso»; y asegura que, mirándolo desde el Nuevo Testamento, él personalmente «no se atrevería a decir, como lo hace Karl Barth, que la muerte es en él "algo natural".»

Dicho sea de paso que también en Goethe se

---

9. *Das christliche Verständnis des Todes*, p. 14.
10. ROMANO GUARDINI, *Die letzten Dinge*, Wurzburgo 1952, p. 14.
11. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung*, p. 137; cf. también nota 13.

encuentran expresiones, cuando se pone a hablar con total seriedad y ponderación existencial, en las que parece olvidar todas las bellas frases a que nos tiene acostumbrados, como cuando dice a la muerte la «entrada en el éter» o bien «un ardid de la vida para conseguir mucha vida». A la hora de la verdad sabe Goethe decir también cosas como éstas: que no se atreve ni siquiera a pensar lo que con su propia muerte se destruye [12]; que «no estamos en modo alguno preparados a abandonar» la vida, aunque ésta «ya no tenga valor» [13]; que la muerte es algo increíble; que ésta se presenta siempre «como la gran sorpresa», «como una imposibilidad que de repente se convierte en realidad» [14].

Pero ante todo y sobre todo deberíamos atender en este punto a lo que los grandes teólogos cristianos dicen. Esta doctrina, que deberemos cuidar de no falsear, nos dice: «De entre todas las desgracias humanas, la muerte es la mayor de ellas» [15]; ella es «el colmo de todos los dolores» [16]; «con ella se le roba al hombre lo más digno de ser amado: la vida y el ser» [17]. Así habla santo Tomás de Aquino, que con estas drásticas expresiones se pone, así al menos me parece, de parte del realista y materialista Ludwing Feuerbach y en contra de todas las

---

12. *Maximen und Reflexionen.* Publ. por GÜNTHER MÜLLER, Kröner Taschenausgabe, n. 505.
13. *A Riemer;* junio 1807.
14. *Gespräche mit Eckermann;* 15-2-1830.
15. TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae* 1, 227; n. 477.
16. O.c., n. 475.
17. *Quaest. disp. de veritate* 26, 6 ad 8.

falsificaciones de proveniencia idealista, que intentan convertir la real muerte corporal en algo puramente aparente. Claro que cuando Feuerbach sigue diciendo que contra la enfermedad de la muerte no han crecido todavía las hierbas que proporcionen la receta, «ni siquiera en los femarales de la teología» [18], santo Tomás se lo pensaría bien antes de asentir a lo que dice. De todas formas, también santo Tomás está convencido de que a la muerte no se la vence por el pensamiento, ni tampoco por la reflexión teológica, sino, si es que existe una victoria sobre ella, a través de algo real, a través de la vida misma.

Vemos que después de todo lo dicho todavía sigue pendiente la pregunta: Si la muerte es no natural, un mal, algo que no debería ser, ¿cómo puede a la vez, formulándolo con cuidado, no estar desprovista de sentido? Cuando al joven Hölderlin se le muere la novia, escribe: «¡Qué Dios me perdone... pero yo no entiendo la muerte que ha puesto en su mundo!» [19]. Ésta es exactamente la dimensión que muestra el horizonte en la problemática que nos ocupa.

Y con ello llega también el momento de hablar de una doctrina al respecto, que es muy concreta, pero a la vez muy difícil de digerir, de la que está en posesión la tradición sagrada del cristianismo, pero que no se encuentra solamente en ella. Esta

---

18. Citado por JOACHIM WACH, *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, Tubinga 1934, p. 27.
19. *Brief an Neuffer* del 8 de mayo de 1795.

doctrina dice en resumen: que una cosa puede ser no natural, incluso antinatural, y sin embargo ser a la vez, en la totalidad de una existencia concreta, necesario e imprescindible; que pueda ser una pérdida, pero una pérdida que nos salve; ser algo malo, pero que oprimiéndonos y castigándonos, sea bueno para nosotros; toda esta estructura y trabazón de elementos contradictorios, sólo es posible de realizar en un caso: en el concepto y en la realidad del *justo castigo*. Éste es el contenido de aquella doctrina de que hablábamos: la muerte ha sido impuesta a los hombres como una pena.

Cada uno sabe por sí mismo hasta qué extremo una consideración de este género es capaz de dejar nuestro pensamiento a oscuras, sin saber por lo pronto cómo reaccionar ni qué pensar, si es que nos ponemos a ello y no lo echamos de nosotros como insoportable e indignante. Ya incluso el mismo concepto de pena y castigo en el fondo nos parece casi inadmisible. Nietzsche puede muy bien representar en este momento al hombre moderno, cuando habla de «la suciedad que arrastran las palabras venganza, pena, pago y reparación» [20], y cuando entre los «no» que proclama a los cuatro vientos el primero de todos es la declaración de guerra contra los conceptos de «culpa» y «castigo» [21]: «Mi programa: supresión de la pena» [22]. En otros tiempos, dice él, tuvo su fuerza el pensamiento

20. *Gesammelte Werke*. Edición Musarion. Munich 1922ss, t. 13, p. 120.
21. Ibid., t. 19, p. 185, 347.
22. Ibid., t. 16, p. 225.

del «poder expiatorio del castigo»; «la pena limpia: pero en el mundo moderno lo que hace es manchar» [23]. «En la antigüedad existía realmente la desgracia, la desgracia inocente; en el cristianismo todo se convierte en castigo» [24], incluso la muerte. Por lo que se refiere a la idea que Nietzsche tiene sobre la antigüedad, cualquiera podrá comprobar sin dificultad que descansa sobre una tergiversación romántica de los datos históricos, si no sobre algo peor. Y en cuanto a la muerte, como acción expiatoria del pecado, veamos lo que se dice en un pasaje famoso del milesio Anaximandro, cuya doctrina nos ha sido transmitida fragmentariamente y que está fechada doscientos años antes de Platón: «Las cosas perecen necesariamente por aquello mismo por lo que vinieron a la vida, pagando así justo castigo y reparación por su injusticia dentro del orden del tiempo» [25]. Y en el mismo *Symposion* de Platón vemos que Aristófanes entiende en su discurso toda la miseria de la existencia histórica como un castigo [26], como una deuda contraída de antiguo; una falta, en suma, que el hombre actual no ha cometido, sino que ha heredado con todas las consecuencias que la acompañan.

En primer lugar, creo yo que tal forma de imaginarse las cosas es por lo pronto extraña a la mentalidad moderna. Y no solamente nos resistimos a ver la situación total de la humanidad histórica

23. Ibid., t. 19, p. 174. 24. Ibid., t. 10, p. 74.
25. HERMANN DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín [7]1954, t. 1, p. 89.
26. *Symposion* 193*a*2.

como determinada por una vieja culpa, que siga operando como pecado y como castigo; sino que incluso en la vida normal apenas si somos capaces de llevar hasta el final, ni pensándolo ni practicándolo, el concepto de «castigo». Para percatarse de esto último basta atender un poco a la discusión pública sobre la reforma del derecho penal, o a la polémica sostenida entre pedagogos sobre el sentido y contrasentido de la pena educadora. Pero junto a ese sentido educativo de la pena, que hoy se persigue, no hay que olvidar que la otra opinión que ve lo esencial de la pena no en la expiación, sino en sus elementos de contribución al mejoramiento del criminal, en su carácter de medio preventivo y de escarmiento, está presente también en el pensamiento europeo desde hace siglos. Ya Séneca había dicho [27], que la pena no se impone porque haya tenido lugar un delito, sino para que no suceda uno nuevo. Naturalmente que tienen toda la razón los que así hablan. Pero hay algo que convendría aclarar: una cosa es mejorar, prevenir y escarmentar; y otra castigar. Pero no es sólo la exactitud conceptual lo que aquí nos interesa acotar debidamente, marcando los límites correctamente y ajustando la nomenclatura; queremos decir además, que la imposición, por ejemplo, de una medida de escarmiento, por la cual «el afectado sufre una pena» [28], según se dice en la terminología y defini-

27. *De ira* 1, 16.
28. KARL PETERS, art. *Strafe*, en *Staatslexikon*, t. 7, Friburgo de Brisgovia 1962, col. 730.

ción jurídicas, sería algo injusto, si no pudiera justificarse en alguna forma también como castigo en sentido estricto. «¿Hay algo más inmoral que imponerme a mí un sufrimiento que no he merecido, por crear un escarmiento para los demás? ¿Y puede haber algo más brutal que encerrarme, para someterme, sin mi consentimiento, a un proceso de mejoramiento que no tiene nada de agradable, a no ser en el supuesto de que lo hubiere merecido?» [29].

¿Qué significa, según todo lo dicho, el «castigo en sentido estricto»? Naturalmente que no vamos a desarrollar aquí una teoría general de la pena; esto no sería ni posible ni necesario. Pero sí será conveniente nos refiramos a dos elementos que integran el concepto de «castigo», que están, como la cosa más natural, en la conciencia de cualquier persona que piensa y habla en lenguaje normal sobre la pena.

El primer elemento está en que el afectado por un castigo recibe de fuera algo indeseado, algo que es malo, un daño que va contra el deseo natural; no sólo contra el deseo natural del castigado, sino también, en cierto sentido, contra la misma voluntad del que impone la pena. *Pena* y penoso, son dos cosas que van juntas. El segundo elemento a considerar es que el rasgo conceptual característico de la pena es su relación con una culpa que precede.

---

29. C.S. LEWIS, *The Problem of Pain;* tr. al.: *Über den Schmerz,* Herder Bücherei, Friburgo de Brisgovia 1966, p. 93s.

El castigo es, por definición, una reacción[30]; algo subsiguiente y subordinado[31]. No solamente es totalmente imprescindible que le haya precedido una acción culpable e imputable, sino que la pena misma, en su calidad y cantidad, debe ajustarse a la calidad y cantidad de la culpa. Una «pena injusta» es algo que casi contiene en sí una contradicción. O la pena es justa, o deja de ser verdadera pena. ¿Qué es, entonces? Podrá llamarse una explosión de cólera, un hecho vengativo, un mal trato o una acción violenta. Pero si se examina bien la confluencia de esos dos elementos conceptuales se llegará por fin a reconocer que ambos deben estar necesariamente presentes en el castigo: el ser algo malo, que es a la vez justo; el ser un mal, que al propio tiempo resulta ser un bien, y quizás más un bien que un mal. *Puniri non est malum*[32]. Aunque la pena duele y nos priva de un bien, precisamente al obrar esas dos cosas, vista en su totalidad, deja de ser un mal, para convertirse en un bien[33].

Claro que no hay que exagerar esta idea. Si así lo hiciéramos, pronto caeríamos también en irrealismo. Lo cierto es que los antiguos, cuando contemplaban el mal sobre el mundo, se dejaban llevar por la reacción y sentimiento natural, considerando

---

30. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes* 4, 90: *Poena proportionaliter debet culpae respondere.*

31. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de malo* I, 4; *Summa theologica* I, II, 46, 6 ad 2.

32. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* 4; § 22; 213. Cf. sobre esto el Comentario de Tomás de Aquino 4, 18; n. 527.

33. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* II, II, 19, 1.

incluso los castigos divinos como un mal, que, desde luego, había que aceptar y soportar, pero que podía ser amado, como se quiere un bien [34]. A la vez vienen pácticamente a exigir de nosotros que consideremos como un castigo todo lo malo que existe en el mundo, a excepción de lo que es culpa y pecado. Se ha dicho que, a partir de san Agustín [35] al menos, no hay en la tradición doctrinal occidental más que dos formas del mal atribuibles a la criatura espiritual: el pecado y su castigo; lo malo que hacemos, y lo malo que tenemos que soportar; lo malo que sucede por nuestra voluntad, y lo malo que nos sobreviene contra ella. Lo inaceptable de esta distinción está en el exclusivismo con que se hace. Se dice que no existe una tercera posibilidad. Lo que sobre todo se pone a prueba aquí es nuestro sentido de la justicia. ¿No vemos, acaso, un mundo plagado de males, que van a atormentar precisamente a los que son, sin género de duda, inocentes? ¿Cómo van a ser esos males un castigo? Un castigo, ¿de qué? ¿Y cómo explicar el dolor que sufre el que es incapaz de responsabilidad? Hay muchas cosas que se podrían objetar además de las dichas. Quiero dejar bien sentado que yo no tengo ni mucho menos la intención de identificarme con aquella opinión de los antiguos; para ello estoy demasiado conven-

34. AGUSTÍN, *Confessiones* 10, 28, 39. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica*, II, II, 34, 2 ad 3.

35. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* 1; FULGENCIO, *De fide ad Petrum* (anteriormente tenida como una obra de san Agustín), cap. 21. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de malo*, 1, 4; *Summa theologica* I, 48, 5; *Comentario a las Sentencias* 3 d. 34, 2, 3, 1.

cido de que aquí estamos asomándonos a uno de los precipicios más negros de la existencia humana, para lo cual no habría mejor nombre que «misterio»; de lo cual, a no dudarlo, estaban igualmente convencidos tanto san Agustín como santo Tomás. Pero no dejaré de hacer algunas observaciones sobre los inconvenientes arriba expuestos contra esa opinión. Prescindamos por un momento del dolor de los demás; reprimamos un poco el impulso a protestar ante el mal que se ceba en los inocentes, y esforcémonos, en lugar de ello, en contestar a estas dos preguntas: primera pregunta, ¿cómo entendieron los grandes hombres, es decir, grandes figuras en sentido humano, el mal que les sobrevino en vida, y cómo aceptaron ese mal que a veces les vino de los mismos hombres?

Cuando preguntamos por la conducta de los grandes hombres no estamos pensando en los listos y en las personas de éxito, no me refiero a los expertos en el arte de instalarse y adelantar en el mundo, ni a los grandes sabios o artistas; sino en aquellos hombres que realizaron el ideal humano en cierto modo de forma ejemplar, y de los cuales podemos esperar una respuesta adecuada sobre la existencia. A ellos le dirigimos la pregunta de cómo ha de portarse uno en el mundo y qué ha de hacer para dominarlo. Pensemos, a este respecto, en un Sócrates, en un Francisco de Asís y en un Gandhi. ¿Hay alguno entre ellos que en definitiva haya considerado la suerte de la humanidad como algo injusto?

Pregunta segunda: Cuando a cada uno de nosotros sucede algo malo, es decir, algo malo que fácticamente es inevitable, ¿cuál debe ser, en el caso concreto, según nuestro más profundo convencimiento, la reacción que verdaderamente corresponde a ello como respuesta «correcta» por nuestra parte? ¿Es la postura de aceptación lo correcto, o es la de rebeldía lo apropiado? ¿No tendrá cada uno en su interior una secreta certeza, de que jamás le sucede lo malo del todo injustamente?

Ya he dicho que no tengo la intención de ponerme de parte de esta manera de entender las cosas. Pero examinando más detenidamente esa posición vemos que un elemento substancial en ella es considerar la muerte como una pena impuesta por Dios a la humanidad. Y esta postura contiene, a no dudarlo, una dignidad propia, prescindiendo de la teoría general de la culpa y pena en que va inserta. Es cierto que el pensamiento de la muerte como un castigo necesita en esta teoría ser mucho más precisado, como veremos bien pronto. Pero en este momento podemos ya formular unas cuantas consecuencias.

Si la muerte es realmente una pena, entonces hay en ella algo que tiene que ser así algo bueno, en la misma medida y con la misma justificación que su carácter de penalidad; por lo pronto ya no es algo totalmente y en todos los sentidos malo, en cuanto que por la pena se repara y se vuelve a poner en orden algo anterior que no debería haber

ocurrido en ningún caso. De la culpa no puede afirmarse jamás que haya en ella un determinado aspecto que escape a la denominación global de malo. Puede ocurrir, que una acción culpable pueda tener al final una serie de buenas secuelas, que la conviertan en algo digno de alabanza; o, como suele decirse, que Dios convierta el mal en bien. En este sentido se ha hablado, y desde luego no sin advertir lo que se dice, de una *felix culpa,* es decir, de un pecado que trajo redención. Pero concretándonos a la culpa en sí, al *malum culpae,* es algo ilícito, que no debe ser. Aquí está precisamente su distinción del *malum poenae;* pues al concepto de ésta pertenece lo bueno, es decir, que en la naturaleza misma de la pena está fundado el aspecto bueno que en ella se advierte. Es cierto que lo bueno de la pena no se ve siempre y por sí mismo realizado; este aspecto únicamente aprovecha a aquel que acepta también en su corazón el *mal* del castigo, es decir, lo que tiene de daño y de amargura.

Esto quiere decir que lo malo y amargo del castigo es algo que debe ser percibido y «gustado». La muerte no es un puro fenómeno natural y menos que nada una liberación del alma de las cárceles del cuerpo; sino que es la disolución brutal de una unidad viviente, la destrucción del hombre como realmente existe. Pero la amargura, el mal *(malum)* que representa la muerte, eso que no debería ser, no radica solamente, y ni siquiera de forma primaria, en el dolor y en el miedo que acongojan al hombre en ese trance, sino en el desarreglo que

la muerte supone para la razón humana que, en su función cognoscitiva, indaga por el sentido de la existencia, para el hombre como ser espiritual. El ser cognoscitivo que se ve enfrentado a la muerte descubre toda su amargura cuando se sabe con perfecto derecho a decir, a la vista de ella, que la estructura y situación del ser, en virtud de lo cual el hombe debe morir, es algo que «no está en orden» [36]. Y en realidad tiene razón, aunque la muerte sea una consecuencia de algo que no debió ser.

Innumerables testimonios podrían coleccionarse aquí, en los que se vierte esa protesta contra lo incomprensible, contra lo imposible de una cosa que a pesar de todo se consuma una y otra vez diariamente. En una apretada formulación del problema ha dicho Sigmund Freud [37]: «En el fondo no hay nadie que crea en su propia muerte.» Y Karl Jaspers: «Sabemos de la muerte para todos en general; y a la vez hay algo en nosotros que se rebela a admitirla como algo necesario y que de manera instintiva quisiera verla como imposible» [38]. Más o menos lo mismo leemos en Schopenhauer [39]: «Habría que preguntarse, hasta qué punto cada cual cree en el fondo de su corazón en una cosa, a la que en realidad de verdad considera como imposible; o si quizás en el fondo... la propia muerte será para nosotros la

36. ROMANO GUARDINI, *Die letzten Dinge*, p. 13s.
37. SIGMUND FREUD, *Zeitgemässes über Krieg und Tod. Gesammelte Werke*. Londres 1946ss, t. 10, p. 341.
38. KARL JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 231; trad. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid 1967.
39. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, t. 2, p. 1270.

cosa más fabulosa del mundo.» Dice Jacques Maritain [40] que para el hombre «la muerte no es tanto algo espantoso, cuanto algo incomprensible... una especie de violación, una ofensa, un despropósito. Cosa extraña: formulaciones de este tipo no son, como podría creerse, propios de la agudizada sensibilidad de los intelectuales modernos; se encuentran también una y otra vez y casi con las mismas palabras en los maorís de Nueva Zelanda: según informan los etnólogos, a esos habitantes se les antoja igualmente la muerte como algo deshonroso, como una denigración del hombre [41].

Pero téngase bien en cuenta que todo esto no hay que entenderlo como expresión de una actitud que no comprende lo que en la muerte sucede. Lo que aquí se contiene es la exteriorización de un positivo convencimiento de que en la muerte del hombre tiene lugar algo esencialmente impropio, indebido, algo que no es posible que se haya pensado y planeado para ese final. Además, encontramos que tales posturas van más allá de un saber o suponer puramente académico o teórico sobre la muerte, para convertirse en una toma de posición; dicho más claramente, se trata de una protesta. Karl Rahner ha sido el que ha usado la palabra «protesta» aplicada a este contexto, si bien es posi-

---

40. JACQUES MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944, citado de la versión inglesa, Cambridge (USA) 1945, p. 146; trad. cast.: *De Bergson a Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires 1967.

41. Así ALFRED BERTHOLET en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 edic., t. 5, col. 1190.

ble que precisamente aquí se preste a malentendidos. «La muerte es la cosa más universal.» De este principio que encabeza el ensayo de Karl Rahner titulado *Zur Theologie des Todes (Sentido teológico de la muerte),* es decir, del hecho de la suprema universalidad de la muerte, dedujo Schiller, como vimos antes, que la muerte no puede ser un mal. Pero esto es lo que nadie acaba de ver claro. Sigamos con Rahner: «La muerte es el fenómeno más universal. Todo el mundo encuentra natural y da por sobreentendido que hay que morir. Y, sin embargo, en todo hombre vive una secreta protesta...» [42]. También Karl Rahner se niega a admitir que esta protesta sea, sin más, la expresión de la voluntad vital de vivir; con eso quedaría falsificado el problema [43].

Dicho en términos breves, el «problema» consiste en que nosotros, a pesar y contra todas las demostraciones experimentales y contra todos los argumentos que afirman que todo lo que una vez nace también perece y muere, seguimos impertérritamente convencidos de que la muerte del hombre no es «natural». Karl Rahner cree [44] que esta contradicción no puede resolverse con los medios intelectuales de una antropología metafísica. Yo admito esa opinión sin ninguna clase de reservas; únicamente añadiría quizás, que Rahner tiene ante la vista una doctrina sobre el hombre de naturaleza puramente filosófica, una doctrina que metódicamente

42. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte,* p. 60.
43. Ibid. 44. Ibid.

se cierra contra la tradición prefilosófica, o tradición sagrada; doctrina a la que yo llamaría precisamente quizás antifilosófica. Por esta razón he puesto yo a la consideración del lector la solución llamada «teológica», según la cual la muerte del hombre tiene el carácter de una pena; una solución que puede hallarse también en las tradiciones sagradas fuera del cristianismo.

El que dice «pena» y piensa en su contenido, está diciendo y pensando algo no natural. Al concepto de castigo, lo mismo que al de premio, corresponde la idea de algo fuera de lo normal, algo que no se mueve en la misma línea de lo que sucede en todo caso y regularmente por exigencias de la naturaleza de una cosa. Yo no puedo pagar a mi secretaria su sueldo normal y decirle a la vez que ése es el premio para agradecerle el especial esmero que ha demostrado durante el mes que ahora le pago. Con el concepto de castigo sucede lo mismo. La amenaza dirigida a Adán por Dios en el Gén 2, 12 de que había de morir, no tendría sentido como amenaza de castigo, es decir, sería algo inútilmente dicho, como dice santo Tomás[45] *(frustra diceretur)*, «si el hombre, por la contextura misma de su natural, estuviera sujeto a la necesidad de morir».

En este punto podría aparecer una objeción, que sería un poco prematura, como luego veremos, pero comprensible en el fondo, y que va al núcleo mismo y al nervio de la argumentación que estamos desen-

45. *Summa contra Gentes* 4, 50 (1).

volviendo. La objeción sería ésta: A partir de Adán mueren, sin excepción, todos los hombres. Evidentemente es la muerte un suceso que afecta profundamente al hombre, pues es un acontecimiento que va contra el núcleo de la existencia. Por otra parte afirman ahora que la muerte es una pena, es decir, algo que no estaba por sí mismo *(eo ipso)* planeado e incluido en el montaje de la naturaleza humana, lo cual quiere decir que es algo que no sucedería, de no haber ocurrido algo anterior a la primera muerte humana; más concretamente, de no haber hecho antes algo concreto. Esto supuesto, ¿no se está sosteniendo, con esta forma de argumentar, un estado impropio e indebido de la humanidad histórica, de manera que ese trastorno atacaría su mismo núcleo y fundamento del ser? ¿No implicaría esto lo mismo, en el fondo, que lo que dice el platonismo, aunque no sea ello la doctrina del mismo Platón, de que la estructura del hombre corporal en su totalidad, incluso el hombre mismo como tal, no es otra cosa que el producto de una colosal desgracia cósmica? ¿No estás diciendo lo mismo que dijo Schopenhauer[46]: «En el fondo somos algo que no deberíamos ser; y por eso dejamos de ser»? ¿No te contradices, por lo tanto, a ti mismo, después de haber dicho en otro lugar que todas esas concepciones son inaceptables para nosotros los cristianos, que entendemos el mundo y al hombre como *criatura* de Dios? ¿No dijiste antes que en principio nos negamos a admitir que el hombre se

46. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, t. 2, p. 1295.

encuentre en un estado de naturaleza «impropia»; y no quedamos en que este mundo corporal que tenemos ante la vista era bueno, porque era la creación? Así más o menos me imagino yo la objeción que puede ponerse en este momento.

La respuesta a todo eso, como se comprenderá, no puede ser fácil; supuesto, claro, que lo que se diga para contestar alcance a ser una respuesta.

Por lo que se refiere al platonismo y a su doctrina de que la situación actual del hombre no es más que el efecto de un error, de una culpa cometida en los primerísimos albores de la humanidad, se trata de una postura que se presenta en todas las clases posibles de formas y variantes; incluso allí donde no se nota aún ni la más ligera brisa de platonismo, y, como en el caso de Schopenhauer, tampoco de Buda. Hasta en el uso, que casi podría calificarse de mitológico, que el marxismo, por ejemplo, hace de la palabra «alienación» en cuanto concepción de la vida, sería cuestión de preguntarse seriamente si no estará queriéndose decir lo mismo en el fondo; por lo menos Marx, en su época de juventud, parece que no lo entendió de una manera muy distinta de lo que ha entendido esa general corriente de que estamos hablando; pues la alienación es para él el vocablo apto para designar la pérdida de armonía del hombre real actual con su verdadera esencia; situación que para él incluye una culpabilidad (otra cuestión sería averiguar de quién es la culpa y de qué culpa se trata). En todo caso, probablemente, tendremos que dilucidarlo diciendo que esa inter-

pretación del mundo y de la existencia es, desde luego, falsa; pero que tiene un fundamento, encuentra un motivo y se origina la realidad del hombre. Un error, es cierto, pero que descansa en una visión de las cosas mucho más profunda que la que está a la base de otras apreciaciones de una marcada superficialidad. Yo estoy convencido de que las grandes herejías, esas que se resisten obstinadamente a desaparecer, han tomado cuerpo precisamente al contacto con ese núcleo fundamental de la verdad; y no creo sea legítimo suponer que brotaron como error total contrapuesto a una verdad total. Por consiguiente, de lo que se trata al ponerse a estudiar esos grandes «errores» no es de «despacharlos» rápida y sistemáticamente ni de «contradecirlos», sino al revés, de salvar el granito de verdad que contienen y conservarlo; una tarea, como método, en la que siempre pudo demostrarse la superioridad espiritual del que la ejercita.

A pesar de todo, sigo en mi opinión de que la tesis de un estado esencial impropio del hombre histórico, no es aceptable. Es una posición demasiado simplista para poder reflejar adecuadamente la complejidad del problema que trae consigo la naturaleza misma del caso. Nos negamos, en consecuencia, a admitir, que el hombre, en la totalidad de su situación, se halle en contradicción con su estado de origen, que sea una alienación de su propia esencia y que esté desnaturalizado. Pero el que siga críticamente el hilo de mi razonamiento me replicará: Pero, ¿no es eso precisamente lo que

tú estás haciendo, cuando expresamente afirmas que el hombre tiene que morir por causa de una culpa, mientras que antes...? Aquí quisiera interrumpir a mi contrincante y pedirle que estudiara mi argumentación en su totalidad. Si nos negamos a admitir tales posturas es porque intentamos ser consecuentes hasta el extremo con el pensamiento del carácter creado del mundo. En este pensamiento están contenidas dos cosas: primera, que todo lo que existe es bueno, y que es ya bueno el puro hecho de ser; y esto lo afirmamos por la sencilla razón de que todo lo real, al haber recibido una existencia, es algo querido y afirmado por el Creador: amamos las cosas, porque son buenas; y las cosas son buenas, porque Dios las ama [47]. Segunda faceta contenida en el pensamiento de la creación: la criatura, es decir, un ser que recibe su propia esencia total y absolutamente de otro, jamás puede ser capaz de cambiar su contenido esencial ni la bondad substancial del mismo; y esto, ni siquiera en el supuesto de una libertad y de un abuso de ella contra Dios. El hombre, en cuanto que es una criatura, y porque es criatura, no tiene en sí la posibilidad en modo alguno de «reformar» su naturaleza, ni hacia el bien ni hacia el mal, por mucha pasión que ponga en ello y por muy ardientemente que lo desee (y probablemente hay en ello una imposibilidad radical). No hay pecado ni crimen, por muy antihumano que sea, capaz

47. Así podría decirse por analogía con la frase de san Agustín: Nosotros vemos las cosas, porque existen; y existen, porque Dios las ve. *Confessiones* 13, 38; *De Trinitate* 6, 10.

de cambiar al hombre tan de cuajo, que éste deje de ser en alguna ocasión verdadero hombre, con todo lo demás que es la dote natural de ése su ser: espiritualidad, corporeidad, personalidad, etc.

Aquí radica, por consiguiente, la diferencia esencial con la concepción del mundo propia del platonismo, por ejemplo. La narración platónica de *Fedro* dice, reducida a una sola idea, que un espíritu puro, un «ángel», fue precipitado en el mundo material por causa de un pecado primero y que así apareció el primer hombre; es decir, que ése fue el origen del hombre como tal. Dicho de otra manera, que el hombre de cuerpo y alma, tal y como hoy lo vemos, no estaba en principio previsto, no debía ser así. Y aquí estriba lo imposible de compartir esas teorías por quien entienda el mundo y al hombre como una criatura. Si, por otra parte, está el cristiano convencido de que hay un pecado original en los principios de la historia de la humanidad, el cual determina con hondas huellas los destinos del hombre y los seguirá determinando, eso no quiere decir que, de acuerdo con esa fe, se piense que el hombre no era propiamente hombre antes de aquel pecado. La forma acertada de combinar los aparentes aspectos contradictorios será probablemente decir que el hombre se convirtió en «otro», pero no en «otra cosa», a partir de aquel pecado original.

Con ello hemos dado, no obstante, una formulación, que podría dar lugar a que la discusión se encendiera con nueva virulencia. Si un ser inmortal

se convierte en mortal: ¿no se puede llamar a eso «convertirse en otra cosa»? ¿O no es esto, acaso, lo que se quiere decir, cuando se afirma que la muerte le fue impuesta al hombre como castigo del pecado? Esta pregunta no tiene más que una contestación: No, esto no es lo que se quiere decir. Ya advertí que la objeción, que se me hacía era precipitada y prematura; y todo lo expuesto sobre el carácter punitivo de la muerte del hombre necesita ser mejor precisado. ¿Qué quiere decirse con todo lo dicho hasta ahora? Voy a anticipar la quintaesencia de la contestación citando a santo Tomás. La cita dice, que la concepción de la muerte como un castigo es exacta, pero en ella no se abarca todo lo que la cuestión en sí encierra. Santo Tomás dice en la *Summa Theologica: Mors et est naturalis... et est poenalis*[48], la muerte es ambas cosas: algo impuesto como castigo y algo natural. ¿Quiere esto significar que la muerte es acaso, en un sentido, algo natural, pero a la vez, en otro sentido, también algo no natural? ¡Exactamente!, eso es lo que se pretende dar a entender. Santo Tomás mismo formula el contenido de la siguiente forma: *Mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam*[49], «la muerte es en cierto modo algo según la naturaleza, pero en otro sentido es también contra la naturaleza». Lo nuevo en esta formulación es la fuerte oposición expresada: «*contra* la naturaleza», un giro que habrá que retener en la memoria.

48. II, II, 164, 1 ad 1.
49. *Quaest. disp. de malo*, 5, 5 ad 17.

En todo caso, en lo sucesivo tendremos que hablar de *ambos* aspectos significativos, de la muerte de una manera más detallada, y sobre todo, claro, de la forma en que habría que entender la conjunción de los mismos.

Si empezamos con el aspecto de lo no natural de la muerte, o de su carácter antinatural, de su aspecto de pena, tendremos que contestar inevitablemente a la siguiente pregunta: Castigo, ¿de qué y por qué? La tradición sagrada del cristianismo contesta con el relato bíblico sobre el pecado original. A las dos citas de santo Tomás, anteriormente traídas, podría añadir una tercera, donde se contiene la doctrina sobre la muerte, en relación expresa con el pecado original: *Necessitas moriendi partium homini est ex natura, partim ex peccato* «la necesidad de morir proviene en el hombre en parte de la naturaleza y en parte del pecado» [50].

En este punto de la discusión estoy contando ya con que se me haga críticamente una pregunta: ¿Vamos a ponernos de ahora en adelante a hacer teología? Esta pregunta es algo a lo que ya estoy acostumbrado; por eso tengo gran interés en que quede bien claro que no pretendo tal cosa y por qué no es esa mi intención. No hacemos teología, puede decirse al menos, por el solo hecho de que al plantearnos el problema de la muerte en el terreno filosófico, que es lo mismo que decir en todos sus aspectos, incluyamos en la consideración la verdad revelada con respecto al tema de la muerte y su interpretación a

50. *Comentario a las Sentencias,* 3 d. 16, 1, 1.

cargo de la teología; consideramos legítimo hacerlo así, de una manera expresa y declarada, y además en una forma que no admita equívocos. El incluir los contenidos teológicos sobre la materia es algo de lo que nadie puede prescindir, cuando hace filosofía con seriedad existencial, sea que lo haga manejando los principios que hacen de dogma en el ateísmo (como en el caso de Jean Paul Sartre), o los principios religiosos del hinduismo (como en Radhakrishnan) o los del cristianismo. Luego se tratará de ver la forma en que esos principios o esa fe son capaces de presentar una buena legitimación. Pero el contrapunto que ofrece lo que uno cree contra lo que uno sabe es una función que ha de tenerse siempre a flor de crítica, despierto uno siempre para hacerle entrar en juego, a no ser que de antemano se renuncie ya a considerar el objeto en cuestión desde todos sus aspectos posibles; es decir, a no ser que se renuncie a hacer verdadera filosofía.

La labor del teólogo, a diferencia de lo arriba expuesto, es totalmente otra. Podría resumirse diciendo que su tarea consiste en trabajar en el intento de interpretar los documentos del depósito sagrado según el verdadero sentido y contenido que ellos encierran. Y esto no es en modo alguno lo que nos proponemos hacer aquí.

Lo que hacemos realmente es lo siguiente: Teniendo la vista fija sobre el fenómeno de la muerte en el hombre, al que tenemos acceso tanto por la experiencia interna como la externa, y mientras procuramos buscar la última razón explicativa de tal

fenómeno, sometemos a la vez a una reflexión cognoscitiva lo que la interpretación teológica del material de las sagradas tradiciones nos ofrece; según la cual, en la muerte del hombre, hay algo que tiene su origen en un pecado primero; algo que no sólo es no natural, sino incluso contra la naturaleza.

Hay algo que siempre permanecerá verdadero e indiscutible: a saber, que no existe una experiencia completa de lo que en la muerte del hombre propiamente sucede; y si es que el moribundo tiene una perfecta experiencia de ello, ésta no es susceptible de transmitir a otros ni de ser controlada. Con todo, sigue también siendo verdad que no todo lo que allí sucede escapa a nuestra experiencia.

Lo que aquí ha de entenderse por «experiencia» es un apercibirse del caso, que tiene lugar, sin entrar demasiado en detalles, sobre el cómo y de qué manera entramos en contacto con esa realidad, con la realidad del mundo y con la realidad que constituimos nosotros mismos. Pero el sujeto de esa experiencia es siempre todo el hombre, la persona de cuerpo y alma, con toda su sensibilidad íntegramente aplicada, si bien funcionando en un grado variable según la capacidad de recepción y disposición de ánimo en que se encuentre en ese momento. Éste es el motivo por el cual, un empirista tan riguroso como Alfred North Whitehead[51] insistía en que al hacer la toma de contacto con la que es humanamente experimentable no debía dejar de incluirse

51. ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, Nueva York 1956, p. 290s; trad. cast.: *Aventuras de las ideas*, 1961.

la observación de la persona durante el sueño, en estado de embriaguez, de enfermedad, las situaciones de miedo, de optimismo y otras.

Sin apartar, por consiguiente, la vista de todo aquello que percibimos como experimentable y experimentado en el fenómeno de la muerte, prestamos a la vez la debida atención a las tradiciones sagradas, para oir la información que sobre ese fenómeno nos suministran. Lo que de esa forma hemos recibido lo sometemos a reflexión, juntamente con lo que hemos visto por nuestros propios medios, dedicando especial atención al detalle de si lo que escuchamos de la teología coincide o no con lo que hemos visto con nuestros propios ojos, si ambas cosas convergen quizás hacia una misma respuesta, que jamás lograremos poseer de forma definitiva ni condensar en una fórmula palpable y utilizable.

Tampoco puede decirse que los datos de la interpretación teológica relativos a que la muerte fue impuesta como una pena y que, por consiguiente, ha de ser relacionada con una culpa primera, es decir, con un pecado original, sean algo que escapa totalmente a nuestra experiencia. No solamente tenemos conocimiento de que existe algo que se llama culpa y de lo que en el fondo es el pecado, sino que además nadie es capaz de engañarse a sí mismo realmente sobre el hecho de que somos perfectamente capaces, con clara conciencia y en virtud de una decisión libre, de apartarnos de aquello que constituye y garantiza el verdadero sentido de nues-

tra vida, el cual nos es claramente conocido. Y esto es precisamente, y nada más que esto, lo que se llama «pecado». No se trata de una especie cualquiera de transgresiones, de faltas o de conductas contra una norma; el «pecado» es el apartamiento de Dios por nuestra parte, hecho de una manera expresa y que posiblemente se manifiesta, desde luego, de mil formas concretas. Yo creo que todo el mundo sabe, sin que nadie de fuera tenga que decírselo, que una postura de ese tipo está dentro de las posibilidades abiertas al hombre en general y al individuo mismo en particular. Pero esto no es sólo algo que está al alcance de nuestra experiencia y de nuestro conocimiento, sino que también existen indicios para pensar que esa correlación interna entre lo que es el «pecado» y la realidad de la muerte tiene un eco de experiencia, al menos latente, en el interior de nosotros mismos. Cuando hablo de una experiencia latente quiero decir el hecho de una conciencia no informada de manera expresa y declarada por el conocimiento de algo, pero cuya existencia oculta en ella se manifiesta en el hecho de que cuando la realidad respectiva tiene lugar o aparece de forma inesperada no produce sorpresa para esa conciencia. Este fenómeno sucede, por ejemplo, cuando una persona que forma parte del círculo de nuestra vida diaria, de pronto se encuentra en una situación especial y muestra su fracaso o su éxito, en una forma tal, que el hecho resulta completamente inesperado e incomprensible para la mayoría de sus conocidos; entre esos conocidos

hay quizás dos o tres a los que, si bien esa manera de conducirse por parte del otro les resulta inesperada, no se sienten sin embargo sorprendidos, aunque ellos mismos no se expliquen por qué. Y la razón de este fenómeno está en que tales personas han «visto» algo especial en aquel sujeto mientras trataron con él en la vida normal; y lo que entonces no advirtieron de forma reflejamente consciente es ahora una conciencia experimental posterior.

Por eso habrá que preguntarse si no será posible concluir a una experiencia latente de la realidad de la muerte, supuesto que esa conjunción de muerte y culpa viene a ser algo que no nos sorprende en el fondo, ni por lo que se refiere al uno ni por lo que atañe al otro miembro de esa correlación. Ya la vieja doctrina de Anaximandro nos habla de que la muerte es la expiación de una culpa. Pero, según parece, no es totalmente desconocido para el hombre aquel sentimiento que le dice que toda acción culpable en el pleno sentido de la palabra lleva en sí misma algo mortífero, algo que merece la muerte. Recuerdo una larga conversación sostenida con un colega de una universidad americana en la que daba un cursillo. Era un hombre dedicado a la sociología empírica, muy instruido y con una amplia gama de conocimientos en las más variadas materias, el cual, de manera extraña, había logrado conservar ese sentido de la absoluta dimensión de la existencia, esa especie de abertura total para todo, que es una postura bastante desconocida en esas latitudes e incluso, a veces, mal vista. Por incidencias

en la conversación se nos ocurrió hablar de esa distinción tradicional entre «pecado mortal» y «pecado venial». Mi compañero de diálogo, del que no sé si era cristiano o no, quedó sorprendido de la expresión «pecado mortal», como si fuera la primera vez que tenía conocimiento de ella de una manera consciente. Entonces quise darle alguna clase de explicación, pero él me rogó que no lo hiciera, pues quería intentar por sí solo explicarse tal denominación. Al cabo de un rato, después de intentarlo por distintos procedimientos, me dijo con una profunda seriedad: «Es cierto que hay algo de eso; es cierto que hay faltas, después de las cuales uno desearía morir...» Estoy convencido, por mi parte, de que con estas palabras había ido mi colega al fondo de la cuestión.

Lo que fundamentalmente fracasa en la aplicación humana de un castigo es que la correspondencia exigida por nuestro sentido de justicia entre el castigo impuesto y lo que debe ser reparado o expiado permanece siempre incompleta. ¿Qué proporción existe, por ejemplo, entre el pago de una suma de dinero y una frase ofensiva, mal intencionada, o entre el matar a una persona y ser encerrado de por vida? Esta falta de adecuación, que al parecer es inevitable, es lo que provoca ese desasosiego que se experimenta cuando se oye hablar de la muerte en el hombre como un castigo; hasta que en un momento determinado nos damos cuenta de que quizás es éste el único caso en que se da una perfecta correspondencia entre la culpa y su castigo; y de

que la muerte no es impuesta con más o menos sentido de relación, como puede ocurrir en nuestro código penal, sino que va incluida en el mismo pecado, como su consecuencia y su fruto. El pecado, por naturaleza, no solamente merece la muerte, sino que es mortal en sí mismo; en este mismo sentido se ha dicho con razón acerca de «que la muerte primariamente es expresión e imagen en que se manifiesta la esencia del pecado en la corporeidad del hombre» [52]. Y cuando la teología tradicional llama a la condenación final la «muerte eterna», en contraposición a la «vida eterna», no es sólo una forma de hablar. Por lo demás, si se toma la pena de daño, *poena damni*, en su sentido estricto, no puede decirse que sea puramente impuesta desde fuera. Exactamente sucede con ella lo que la voluntad quiere por el pecado mortal: la separación de Dios. Y si esta realidad se quiere expresar con la metáfora del encarcelamiento, hay que ser conscientes de que el cerrojo no está echado por fuera, sino por dentro.

Estamos intentando aclarar la relación que existe entre la muerte terrena corporal y el pecado original. Esta relación está tan lejos de ser externa o yuxtapuesta que podría decirse que una persona que no se da cuenta de lo radicalmente mortal que hay dentro del pecado, no ha visto nunca la verdadera cara de la muerte.

---

52. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, p. 55. De igual manera HERMANN VOLK: «Según la Escritura, la fuerza destructiva del pecado encuentra su más clara expresión en el poder destructor de la muerte.» *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 2, p. 672.

Al llegar aquí tenemos que volver a ocuparnos de la objeción formulada anteriormente: ¿No implica todo esto que el hombre, en el estadio «anterior», antes del «primer pecado», tuvo que ser necesariamente otro, es decir, no sometido a la muerte, o al menos no en la misma forma que después de él? ¿No quiere decir todo lo expuesto que el hombre en sus principios, originariamente, fue *inmortal?*

Para contestar a estas preguntas seguimos dejando todavía que otros hablen en nuestro lugar; es decir, por propia decisión hemos aceptado el papel del que deja que le informen, sin replicar él mismo, y se dedica puramente a escuchar lo que se le dice por parte de otros; en este caso ese «otro» es la tradición del cristianismo con los datos que contiene y según son creídos por ella.

Santo Tomás de Aquino ha intentado dar una interpretación a esas tradiciones, con aquella doble expresión ya citada de la *Summa theologica,* que a primera vista produce, al menos, extrañeza: en parte y en un determinado sentido, *partim, quodammodo,* nos sobreviene la muerte por causa del pecado y, por consiguiente, como algo impuesto como castigo; y por otra parte, en otro sentido, hay que decir sin embargo, que es intrínseca a la naturaleza humana. La cuestión que ahora nos interesa aclarar más detenidamente es en qué consiste ese segundo aspecto y cómo se puede compaginar, sin contradicción, con el primero.

En primer lugar hay que admitir, ya de entrada, que en la muerte humana, tal y como «en la actua-

lidad» sucede, hay algo que «antes» no había; de no ser así, tampoco tendría sentido hablar de un castigo. La interpretación teológica dice que eso que se nos impuso «después» como pena, es la *necessitas moriendi,* lo forzoso del morir que nos viene desde fuera sin que lo podamos evitar, la separación violenta del cuerpo y del alma que acontece en la vida del hombre y que éste no tiene más remedio que soportar. Esto «en el principio» no existía; el hombre en el paraíso estaba libre de ello. *En segundo lugar,* sigue diciendo la misma interpretación teológica, eso no significa que, en consecuencia, el hombre anterior al pecado original, es decir, *por su misma naturaleza,* fuera inmortal [53]. Si el hombre hubiera tenido una inmortalidad que le correspondiera por su propia naturaleza no hubiese podido perderla, ni siquiera por la fuerza del pecado; como no pudo perderla el ángel caído [54]. Lo que estaba dentro de la estructura esencial del hombre desde el principio y por tanto pertenecía a la naturaleza del hombre en el paraíso, era el *posse mori,* el poder morir. Por consiguiente, y *en tercer lugar,* el sentido del relato del Génesis, por lo menos así sigue diciendo la interpretación teológica, no es que el hombre anterior al pecado original no habría dejado jamás de existir en su ser corporal terreno. Lo exacto es más bien que la narración bíblica nos habla aquí de un *regalo* especial. Al concepto de regalo pertenece el ser una cosa que de suyo no

53. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I, 97, 1.
54. O.c., I, 76, 5 ad 1.

se posee y que no se puede exigir ni reclamar. El regalo habría consistido en que el alma espiritual penetró tan eficazmente el cuerpo con su poder informante y lo vivificó de tal forma, que esa unión del cuerpo y del alma no podía ser destruida sin la voluntad del hombre mismo. El hombre terreno «sin sufrir la separación de alma y cuerpo, hubiera pasado a aquella consumación de su vida personal abierta al mundo, que nosotros esperamos» [55]. Esta forma de morir sin muerte, aunque era un don completamente indebido, habría sido mucho más apropiada, a la vez, a la verdadera naturaleza del hombre corporal. Esa situación hubiera sido natural en una escala superior a lo que ahora le espera al hombre histórico al final de su vida.

¿Qué ha de decirse, en conclusión, sobre «lo natural» o «no natural» de la muerte? La dificultad de contestar a esto ha adquirido, por lo que parece, nuevos agravantes. Para llegar realmente a una formulación más precisa de lo que es «natural» en el hombre precisamos valernos de algunas distinciones más, en la confianza de que la rudeza de los instrumentos conceptuales de que nos serviremos no hará fracasar este intento de aclaración. Hemos dicho que la esencia del hombre consiste en que el alma espiritual da carácter y forma desde dentro a la materia organizada constituida en cuerpo: *anima forma corporis, corpus anima formatum*. Al hablar, por consiguiente, de la naturaleza del hombre

55. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, p. 39.

hay que tener en cuenta ambos elementos: el alma y el cuerpo. El concepto de lo «natural», aplicado al hombre, significa, en consecuencia, también dos cosas: que corresponde a la estructura del alma y que corresponde también a la del cuerpo. La pregunta será en este caso, si ambos modos de integrar esa naturaleza de un mismo hombre, del hombre corporal anímico, son en el mismo sentido e idéntico grado «naturales». Sin lugar a dudas, tan natural nos es el captar la realidad del mundo por medio de la actividad pensante, como lo es el comer y el beber. Pero, ¿puede decirse que lo uno y lo otro sea de la misma forma y en la misma proporción «naturales» a nuestra esencia, a nuestra naturaleza y a nosotros mismos? Evidentemente, no. Aquí se ve que en el concepto de «naturalidad» hay una escala con una diferencia de grados, al menos en su realización. «Como la *forma* determina el ser de una manera más elevada que la *materia,* lo que corresponde a la naturaleza de la *forma* es más natural *(naturalius)* que lo que corresponde a la naturaleza de la *materia*»; ésta es la formulación que se nos da en las *Quaestiones disputatae de malo* [56] de santo Tomás de Aquino; se encuentra exactamente en el *artículo* que trata de la cuestión de si la muerte es natural.

Si se considera, entonces, esa materia que se ha organizado hasta constituir el *cuerpo* humano y que sigue siendo disolvible en sus elementos, habrá

56. *Quaest. disp. de malo* 5, 5. Cf. también *Summa theologica* II, II, 164, 1 ad 1. *Compendium Theologiae* 1, 152.

que entender la muerte como un proceso absolutamente natural [57]. «Polvo eres, y en polvo te has de convertir» (Gén 3, 19). Pero la esencia del alma consiste en ser el principio vital del cuerpo; y toda su energía va dirigida a hacer viviente y mantener en vida a ese cuerpo por ella determinado y totalmente informado; de manera que, vista la muerte desde la naturaleza del *alma,* jamás podría ser llamada natural [58]. Pero, por otra parte, sólo podrá decirse que la muerte sea integralmente no natural o antinatural, cuando esa total información del cuerpo a cargo del alma sea interrumpida violentamente o aniquilada contra la más intrínseca tendencia del alma y del hombre mismo. Y esto es exactamente lo que ocurre con esa *necessitas moriendi,* impuesta al hombre como castigo por el pecado original. Aquí pierde el alma el poder eficaz de proteger al cuerpo contra la disolución [59] y pierde también aquel don paradisíaco de la inmortalidad, por el cual aquella tendencia y posibilidad afincada en su naturaleza se había convertido en realidad plena [60].

Aquí vemos ya una doctrina más diferenciada, pero cuyo enmarañamiento puede impacientarnos. Lo malo es que una explicación más fácil sospecho que no va a ser posible. Reconozcamos que lo dicho

57. *Si ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est.* TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologie* 1, 152.

58. *Mors non est naturalis homini ex parte suae formae.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* II, II, 164, 1 ad 1.

59. *Anima amisit virtutem qua posset suum corpus continere immune a corruptione.* TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de malo* 4, 3 ad 4.

60. *Aptitudo quaedam naturalis ad eam (= immortalitatem) convenit homini secundum animam.* O.c. 5, 5.

deja una serie de interrogantes abiertos. Por ejemplo, si la naturaleza del alma consiste en informar íntegramente el cuerpo y darle vida, ¿cómo resulta, a pesar de ello, que el hombre no es inmortal «por naturaleza»? La respuesta que la teología va a dar a esta pregunta puedo imaginármela sin grandes esfuerzos. Nos hará recordar que, evidentemente, ni las tradiciones cristianas ni las extracristianas tienen por objeto darnos una idea sistemáticamente acabada de la realidad y del hombre; y que tampoco son una cosmología o una antropología; sino que hablan de aquello que de hecho ha sucedido y sucederá en orden a la salvación o a la perdición. Lo realmente sucedido es, nos seguirá diciendo el teólogo, la dotación del hombre en su origen con el don de la inmortalidad paradisíaca y la pérdida culpable de este don. Pero las tradiciones sagradas guardan silencio sobre lo que hubiera sucedido o hubiese podido suceder en un plano abstracto, por razón de la estructura esencial «puramente natural» del hombre, si se prescinde de lo que realmente ocurrió.

Por otra parte, hay que confesar que no hay ningún elemento en esa complicada explicación teológica al que no corresponda exactamente, antes de cualquier clase de reflexión, una reacción nuestra al fenómeno de la muerte, con una exactitud que llega también hasta los límites mismos de la intrínseca contradicción. Por eso no puede decirse que sea especulación vana el hablar de un «hombre paradisíaco», aunque estemos de acuerdo en que hoy

por hoy no existe. Lo mismo que puede servirle grandemente de iluminación a un filósofo el reflexionar sobre aquella tesis, *puramente* teológica, que afirma que Cristo, por su naturaleza de verdadero hombre, estaba sujeto a la posibilidad de morir, pero que a la vez no estaba sometido a la *necessitas moriendi:* Cristo murió, no porque tenía que morir por necesidad, sino porque quiso morir [61]. De donde se deduce que el simple *posse mori,* el poder morir, no fue introducido en el mundo de los hombres por el pecado. Y por lo que se refiere al *tener que* morir, aunque haya sido impuesto como castigo tampoco es entendido en la doctrina teológica del cristianismo sobre la muerte como si la estructura esencial de la naturaleza humana hubiera sido afectada y cambiada por ello. Por lo que no habrá uno de extrañarse si se encuentra otra vez de repente con que santo Tomás de Aquino [62] llama completamente comprensible y aceptable el pensamiento del estoicismo, de que la muerte no es en absoluto un castigo, sino algo natural *mors est hominis natura, non poena.*

La reacción espontánea del hombre, quiero decir esa que tiene lugar en el estadio previo a toda reflexión, sobre todo según aparece en la forma normal y corriente de hablar, no deja sin contestar ni confirmar, como antes dijimos, ninguno de los elemen-

61. *Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate et propria voluntate.* TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae* 1, 230; n. 483.
62. *Super lib. IV Sent.* 3 d. 16, 1, 1 ad 5.

tos que integran aquella complicada explicación de la muerte, si contemplamos la existencia humana en su conjunto. Otra cosa es, desde luego, la postura refleja, esa toma de posiciones verificada por la plena conciencia del fenómeno; en este caso, también es posible que surja una contestación falsa e inadecuada; pues aunque existe la posibilidad para la conciencia refleja de acudir a un innumerable ejército de detalles y puntos de vista, sólo será una función legítima y ajustada a la realidad si no se niega formalmente ni si pasa por alto ninguno de los aspectos del fenómeno de la muerte.

Y así se dan esas dos posturas contrapuestas que conocemos: la falta de sinceridad intelectual, convulsa e inauténtica, del que no quiere pensar en ello, y la impertérrita serenidad del santo, que, a la pregunta de qué es lo que haría si supiera que dentro de una hora ha de morir súbitamente, contesta que seguiría jugando tranquilamente. También es imaginable, claro está, una tercera posición, que acepta la muerte como algo puramente natural, como lo son el reverdecer y agostarse de la naturaleza o como el relevo de las estaciones del año. De todos modos, no parece que el hombre pueda adoptar esta postura si no se considera como una parte del conjunto vital universal, que como tal no muere, y al que la muerte del individuo concreto no puede afectar en manera alguna. Pero cuanto más consciente vive el hombre de su individualidad, tanto más imposible se le hace, por la naturaleza de las cosas, el ignorar la muerte. Y a mí me parece sospechoso y

poco de fiar que esa primitiva forma de ver las cosas llegue a dominar la conciencia, cuando ésta ha alcanzado un determinado grado de capacidad crítica. Éste es el caso del materialismo metafísico, de la ideología proletaria de clases [63] y el del evolucionismo en cuanto concepción de la vida [64]. Las tres teorías tienen de común el que tanto la persona individual, como su tragedia de muerte, se tornan algo casi irreal en medio de un proceso universal histórico y evolutivo, para el que realmente no existe el problema de la muerte. Pero, como acabamos de decir, cuanto más consciente es uno de su propia personalidad, tanto más natural le parecerá que la muerte, es decir, la realidad de la muerte, no su concepto, esa muerte que se cierne inevitable sobre su cabeza, es un acontecimiento de destrucción, algo no solamente para temblar, sino también sin sentido, una ofensa y un escándalo.

La reacción de rebeldía que aquí se provoca por lo pronto contra la creación en su totalidad, hasta la proclamación formal de la tesis de lo absurdo de la vida y de la muerte, este reflejo tan comprensible, sólo tiene un medio de ser soportado y superado

---

63. Cf. ERNST BLOCH, el cual llama «al convencimiento de la conciencia de clases un remedio nuevo contra la muerte» y «planta medicinal contra la muerte». *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1380, 1383.

64. TEILHARD DE CHARDIN llama a la muerte «engranaje esencial del mecanismo y de ascensión de la vida», *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1963, p. 372. Pero es evidente que en lo demás no puede Teilhard de Chardin ser incluido simplemente en el «Evolucionismo filosófico mundial». Cf. sobre esto JOSEF PIEPER, *Hoffnung und Geschichte*, Munich 1967, p. 73-80.

legítimamente. Superfluo totalmente será aquí el referirnos al hecho de que también existen otras posibilidades no legítimas de liberarse de la molesta carga de la (propia) rebelión; por ejemplo, la de hacerse el ciego, la de no querer admitirlo, aunque se vea claro, y la que se esfuerza por una rápida, excesivamente rápida armonía de las contradicciones. Pero eso es un precio falso, que no debe pagarse, para encontrar la paz con Dios y con el mundo; en eso tienen razón los partidarios del nihilismo. La posibilidad honrada y limpia de no disimular, por una parte, el escándalo inherente a la muerte y de evitar, por la otra, la rebelión contra la creación, consiste en ser capaz de entender la muerte como un *castigo* y aceptarla como tal; bien entendido que no nos estamos refiriendo con ello a la muerte como «idea» y fenómeno universal, sino a nuestra propia muerte y a la de aquellos que amamos.

Pero hay algo aquí que debemos concretar mejor. Como es sabido, existe toda una serie de reacciones típicas ante el hecho del castigo, de las cuales sólo una es la verdad. Esto puede demostrarse con un ejemplo tomado al azar. Veamos: Una madre le quita la manzana a su hijo para castigarle, aunque había pensado dársela como postre. Se supone que estamos hablando de una madre inteligente y justa, que entiende algo de lo que es educar a los hijos y que no está obrando llevada por la ira contra el hijo o por el mal genio, sino que impone un castigo justo, es decir, una pena que sólo por ser justa merece tal nombre, para castigar una falta real cometida

a conciencia por el niño. El niño, sin acertar a comprender en absoluto que el comportamiento de la madre esté relacionado sensatamente con su falta, empezará a llorar por el placer de que se le ha privado. Quizás llegue a ver que la pérdida de la manzana tiene que ver con lo que él ha hecho mal; pero lo que no acaba de ver es en qué consiste la relación de una cosa con otra; entonces no se pone triste o se siente desdichado, sino que se indigna y se encoleriza; y esa indignación puede dirigirla contra su misma madre, o de una forma más o menos difusa, contra el mundo entero, que le parece tan mal organizado. La negación de aceptar el castigo puede tomar otra cara y emprender el inteligente camino de convertir ese daño que le sobreviene en un bien imaginativamente «arreglado» para las circunstancias; por ejemplo, pensando: «¿No me dan la manzana? Bueno, ¿y qué?; en todo caso tenía pensado hoy no comer manzana; no tengo más hambre.» He dicho que esto es un camino «inteligente»; pero, naturalmente, en el sentido en que puede llamarse inteligente una táctica de engaño, que quizás se convierte en engaño de sí mismo; visto en realidad y en su conjunto es un procedimiento del género tonto.

Por último tenemos que referirnos a otra reacción típica ante el hecho del «castigo», que va más allá de lo que puede ser normal en un niño, por lo que vamos a olvidarnos del caso de la manzana. Es posible que aquel a quien se le ha impuesto una pena piense de la siguiente manera: Lo que me está su-

cediendo es en realidad un mal, un daño, algo repugnante, una plaga y una desgracia; pero lo que jamás se me ocurrirá pensar es que todo esto tenga algo que ver con una culpa anterior, con una falta que pueda atribuírseme a mí; ahora bien, como en todo caso no hay más que un destino ciego y siniestro que gobierna al mundo, y como por otra parte me molesta eso de quejarme, acepto lo irremediable con plena y libre decisión, sin pretender encontrar una justificación que lo dulcifique y sin buscar refugio en un narcótico que me libre de su presencia; pero no, lo que voy a hacer no es sólo aceptarlo, sino que voy incluso a *elegirlo,* va a ser algo que yo mismo voy a tomarme a conciencia, y así consigo proclamar mi soberanía sobre el presuntuoso poder de aquel que, según dicen, me ha impuesto de castigo esta desgracia.

Cámbiense las palabras: «esta desgracia» por la palabra «muerte» en el contexto antes indicado y tendremos perfectamente descrita la aterradora actualidad de la postura que acabamos de señalar al lector.

Se ha llegado a decir que la única actitud que propiamente le cuadra al hombre es aquella «firme decisión de *hacerse libre* para la muerte que le ha sido dada como una heredad, pero también como una posibilidad libremente elegida», por medio de la cual la existencia, «libre para su muerte», «se asegura del supremo poderío de su libertad finita, de esa libertad cierta y temerosa para morir». Las pa-

labras citadas, según habrá podido advertirse, están tomadas de las obras de Martin Heidegger [65].

En esta fórmula modelo está contenido el toque de sublevación general contra la interpretación tradicional de la tragedia de la muerte, por la que se pretende quitar a ese «tener que morir» todo carácter de algo dispuesto por otro, de forma que el hombre mismo, «adelantándose», sea quien la «elige» en uso de su libertad autónoma. La seducción ejercida por este pensamiento proviene de una serie de motivos. Uno de ellos es, sin género de dudas, el radicalismo con que Heidegger, en su análisis de la «existencia diaria» destruye la cómoda ilusión de tomar la muerte como algo impersonal *(se* tiene que morir), y con que llama por su nombre a ese frío terror arrojándonoslo a la cara. Pero yo creo también, que una buena parte de la fascinación que suscita descansa pura y simplemente en un error; es decir, en la creencia completamente engañosa de que por medio de esa llamada a la libertad y a la voluntad de resistencia se puede barrer y espantar de un manotazo la negra sombra que, según erróneamente se supone, envuelve a la idea tradicional de una muerte como castigo. Lo que en realidad se consigue con eso es todo lo contrario. Lo cierto es que en esa filosofía se sufre la muerte como algo que de hecho es terrible castigo, como una maldición que produce angustia y a la que nadie se escapa. Pero al silenciar y escamotear a ese dolor la naturaleza de verdadero castigo que le es propia, es cuando

65. *Sein und Zeit,* p. 384s, 266.

verdaderamente se convierte la totalidad del fenómeno en un abismo de tinieblas imposibles de iluminar. Mientras que, al revés, en el concepto tradicional de la muerte como pena va incluido el detalle de que en ella se *repara* algo; y este aspecto de reparación hace que la pena se convierta en buena y llena de sentido.

Pero dejemos también de lado este punto. Concentrémonos en lo propiamente formal del planteamiento, es decir, en que el castigo, por ser un correctivo, tiende a la vez a ser algo no definitivo, antes todo lo contrario, marcadamente provisional, una excepción, algo que sucede como por acaso, sin que pueda ser «pensado así» desde el principio.

Quien se ponga a reflexionar sobre ello, se dará cuenta rápidamente de lo siguiente: Si ponemos frente a frente, de un lado esa obscura y convulsiva «decisión» del que «cree que elige» en desesperada libertad una tragedia mortal que el siniestro destino del mundo echa encima del hombre como aluvión irrefrenable y, del otro, aquella concepción de la existencia que atribuye a la muerte el carácter de una pena impuesta por Dios, postura que no se ha adoptado arbitrariamente ni tampoco se construye como una solución personal, se verá que ésta contiene en sí algo luminoso, un incomparable destello de esperanza y de luz.

Si volvemos a recordar toda la serie de posiciones hasta ahora descritas, apreciaremos en seguida que ninguna de ellas toma el castigo como real-

mente es; ninguno lo entiende y lo acepta como castigo. Ahora bien, si es cierto que la pena tiene sentido y es buena (y esto se dice también de la muerte: «En cuanto que es una pena merecida, la muerte tiene en cierto sentido el carácter de algo bueno...») [66], tendremos que agregar algo más con respecto a aquellas otras opiniones: todas ellas impiden que al afectado por el castigo le llegue aquel bien que se le proponía en la pena y con vistas al cual ésta le fue impuesta; esto quiere decir que ninguna de aquellas opiniones acierta con el verdadero sentido de la pena. Para que esto se realice no basta que una pena sea fácticamente puesta en práctica y cumplida mejor o peor. Lo que de verdad se pretende conseguir con la privación de la libertad, y no creo que nadie disienta en esto, no se alcanza por el simple hecho de que el condenado pase los años que le hayan caído «en el encierre» (de nuevo salta a primer plano, aunque bajo un aspecto distinto, el eterno problema de la legitimidad o ilegitimidad de una pena impuesta por el hombre a otro hombre; problema tan espinoso que no parece que podamos solucionarlo jamás). De la misma manera, aunque la teología mantiene que la muerte ha sido impuesta universalmente como una pena, sin embargo, el mero hecho aislado de morir, en el caso de una «muerte natural» (otra cosa será en el caso del martirio), no contiene la virtud expiatoria y reparadora [67].

---

66. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* II, II, 164, 1 ad 5.
67. *Per mortem naturalem non purgatur aliquis de pec-*

Por eso hemos de ocuparnos de averiguar cuál es la verdadera respuesta existencial al hecho del «castigo». ¿Qué es preciso para que esa respuesta se produzca? ¿Cómo se llama esa respuesta, qué es lo que presupone y qué es lo que implica? ¿Bajo qué condiciones será posible conseguir entrar en posesión de ese «bien» que se nos tiene previsto con la muerte, el bien que está incluido precisamente en lo que es castigo y por consiguiente doloroso, algo que contraría a nuestra voluntad, que se nos ha impuesto por una fuerza ajena?

La primera condición, que es también la decisiva, consiste en percatarse de la propia culpa, reconocerla y detestarla. El pecado personal es la continuación y el robustecimiento de aquel pecado original, sin el cual jamás hubiera existido un castigo. Pero probablemente no puede darse aborrecimiento del pecado sin antes haberlo reconocido y conocido como tal; y por otra parte, mientras sigo identificado con mi pecado puede decirse que todavía no me he percatado de él. A este respecto trae Simone Weil [68] un pensamiento admirable: «El bien sólo puede experimentarse cuando se ejercita; la vivencia del mal sólo se produce cuando uno se propone evitarlo; y si ya se hubiere producido, arrepintiéndose de él.» El «bien» que está encerrado en un castigo justo sólo aparecerá cuando uno sienta

---

cato actuali, sed per mortem illatam bene potest purgari. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias,* 4 d. 20, 1, 3 ad 3. Cf. también 4 d. 21, 1, 3, 2 ad 3.

68. *La pesanteur et la grâce,* París 1948; ed. alemana: *Schwerkraft und Gnade.* Munich 1952, p. 151s.

el deseo de que tal culpa no hubiera sido cometida.

El concepto de castigo lleva incluida además una relación a aquella persona, por cuya disposición fue impuesto el castigo. Cuando hablábamos de que la muerte y la necesidad de morir son el fruto, la imagen visible en que se presenta el pecado mortal en cuanto tal, como si dijéramos, la «visibilidad de la culpa» [69], queríamos decir que con ello ha de entenderse esa adecuación incomparable, que no se encuentra en ningún otro caso y que tampoco se da en los demás castigos, pero que en este castigo tiene lugar de forma perfecta. Esto no quiere decir, sin embargo, que la muerte sea una consecuencia del pecado que se presenta automáticamente, a la manera como un accidente es el efecto de una forma de conducir imprudente. En este último caso suele llamarse al accidente un «castigo» de tal imprudencia; pero en sí es una manera impropia de expresar la realidad. El castigo se da únicamente cuando se presupone una autoridad que tiene el poder de imponerlo y adaptarlo a la culpa; trátese de un padre, de un juez o de Dios mismo. Por consiguiente, aceptar un castigo implica necesariamente aceptar la autoridad del que castiga y someterse a ella.

El que voluntaria y libremente toma sobre sí el castigo que reconoce como justo, jamás hace un quebranto a su honor. Éste es un pensamiento que se repite incesantemente en todas las filosofías del derecho, desde Platón hasta Hegel, si bien observamos que también fue rechazado con frecuencia

69. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, p. 55.

por los teóricos sofistas de la defensa de la personalidad, como una ridiculez que a nadie puede imponerse. Sócrates, por ejemplo, sostiene abiertamente, ante la indignación de sus interlocutores, que el culpable pasa a ser menos desgraciado en el momento que es castigado [70]. Y Hegel dice que los transgresores del derecho «reciben la honra de seres racionales» [71] por medio de la pena justamente aplicada, si se da la condición de que esa pena «es voluntariamente aceptada» [72] «trae como consecuencia la reinstauración de la libertad» [73].

En consecuencia, volviendo a nuestro elemental ejemplo de antes, cuando aquella madre ordena de forma justa que se prive al niño de la manzana, lo mejor y lo más sano que a éste se le puede ocurrir es, en primer lugar, no confundir las cosas ni engañarse a sí mismo, sino aceptar el castigo tal y como es en sí y como está pensado que sea en él, es decir como una experiencia amarga; y, en segundo lugar, asumir esta amargura y sobrellevarla adecuadamente, como una ocasión que se le ofrece para restablecer las cosas en su justo lugar y terminar con un desorden provocado por su comportamiento indebido, que ahora es reconocido también tal y como es en sí. Todo lo cual tendrá como resultado, quizá, que la pena pierda su amargura en parte; pero esta vez de

70. PLATÓN, *Gorgias* 478.
71. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Public. por JOH. HOFFMEISTER, Hamburgo 1955, p. 96.
72. *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*. Public. por HERMANN GLOCKNER, Stuttgart 1958ss, t. 16, p. 25. Cf. también t. 3, p. 47.
73. O.c., t. 1, p. 485.

manera real, sin necesidad de engañarse a sí mismo.

Aplicado a nuestro caso, si en el hecho de que el hombre tenga que morir hay algo que haya de llamarse y tenga que llamarse castigo en el sentido estricto, algo que está relacionado y calculado con la adecuación más completa a una culpa previa, impuesta por un poder que ostenta la más neta legitimación que puede imaginarse, al intentar el hombre dar a ello una respuesta por medio de su postura existencial no hay nada que pueda hacer con más sentido y nada que contribuya más a proporcionarle la verdadera salud en el más propio sentido de la palabra que el considerar como dos cosas inseparables el mal de la tragedia de la muerte y el otro mal mucho mayor de una culpa que le precedió, y aceptar libremente lo dispuesto, sin intentar desfigurar las cosas.

En una aceptación de este tipo, que tiene lugar con plena conciencia y que va mucho más allá de un simple «entender» o «interpretar», pues habría de ser considerada como una acción que pone por obra con la total energía de que uno es capaz de esa verificación de la propia existencia, podría realizarse con toda propiedad aquello que pretende tomar como un hecho esa «libertad de morir», que en el fondo no es más que una voluntad que se niega, que declara expresamente rechazar toda aceptación y que se decide por la rebelión; con otras palabras, en este caso podría ocurrir con toda verdad y en cuanto humanamente es factible, una auténtica transformación de lo que en principio era

sólo mandato e imposición ajena y que había de ser sufrido como tal, en otra cosa libremente elegida; pero ya sin la saña y lobreguez de un falso heroísmo, sino más bien con ese signo tan humano de la alegría del corazón *hilaritas mentis*, única capaz de dar legitimación verdadera a aquellas acciones que son buenas desde su raíz y conformes con la verdadera estructura del ser.

Hemos dicho antes «en cuanto que humanamente es factible». Esto es una reserva o una limitación que siempre tendrá su vigencia y que habrá de tenerse en cuenta. Lo decimos porque no existe ninguna especie de muerte humana, ni siquiera aquella que es recibida con plena voluntad, ni aun en el martirio, donde la brutalidad real de este suceso quede completamente eliminada, por mucha libertad que inspire la aceptación y por muy absoluta que sea la entrega. No ha existido más que una muerte, una única vez en el mundo, que a pesar de haber sido realizada como cruel ejecución, fue en todo su sentido un acto de libertad; muerte aquélla, en que la llama del querer personal quemó hasta los más leves residuos de una necesidad de morir, de una fatalidad de la naturaleza. Pero: «No ha habido más que un hombre... que haya sido capaz de verificar en sí mismo esa perfección en el morir; un hombre que sirvió como voluntario en esta triste milicia donde todos estamos enrolados» [74].

74. C.S. LEWIS, *Miracles;* tr. al.: *Wunder,* p. 149.

V

Con la idea de una posible aceptación o no aceptación del trágico destino del morir que a todos afecta, acaba de aparecer una novedad en nuestra forma de hablar a lo largo de estas consideraciones, un aspecto del morir humano que no habíamos tratado expresamente hasta este momento. Lo que va incluido en ese pensamiento no pueden ser sólo opiniones relativas a la muerte en general, o a la muerte de otros o quizás a una muerte personal, que cada uno sabe que le espera pero se cree lejana. En la nueva faceta, puramente apuntada hasta el momento, se presentan todas las señales de unas decisiones internas que van directamente a configurar por dentro el fenómeno de la muerte, dándole así su verdadera significación. Podemos decir que este pensamiento es nuevo en el sentido de que su contenido rebasa la caracterización de la muerte como separación del alma y del cuerpo, la única que hasta ahora hemos considerado. Es evidente que resta todavía algo que no es posible captar sirviéndonos sólo de aquella descripción.

Con esto nada decimos contra aquella definición de la muerte, que no puede razonablemente discutirse, y que entiende el fin corporal del ser humano como una separación del alma y del cuerpo. Sigue, por consiguiente, admitido e indiscutible que ese fenómeno, que tiene lugar de forma objetiva en la realidad, le sobreviene al moribundo, como si dijéramos, desde fuera, algo que lo avasalla y cae sobre él como un suceso de carácter natural que se rige por sus propias leyes. Y en este sentido no afecta para nada a lo crudo de la realidad el que se considere a la muerte como natural o que se la tenga como castigo. Con ello queda fuera de toda duda que no somos nosotros, es decir, ni la propia voluntad ni un yo autónomo quien puede disponer o llevar a cabo la separación del alma y del cuerpo. Sería tan carente de sentido como imaginarnos capaces de evitar una tal separación. Y a buen seguro que las cosas no suceden como quiere Goethe [1], que a raíz de la muerte de Christoph Martin Wieland, escribe: «El señor que gobierna... dispensa del servicio a sus hasta ahora fieles servidores.» Tomada la cosa con todo rigor, ni siquiera puede decirse que al matarse el suicida sea él quien realmente separa su alma de su cuerpo. Lo que hace es provocar el fenómeno de la separación, ponerlo en marcha, dar ocasión a que se produzca. Pero la separación misma, el morir propiamente dicho, es algo que le «sobreviene», incluso quizás en un momento muy distinto de aquel en que sucede el dis-

1. *Zu J.D. Falk;* 25 de enero de 1813.

paro mortal. Esa muerte que él «se da», como vulgarmente se dice, es algo que le «sorprende» a él tanto como al que muere de viejo en su propia cama.

Todo esto sigue válido para nuestra consideración en toda su amplitud. Pero en la muerte humana, a la vez que este suceso objetivo de la separación del alma y del cuerpo, ocurre también otra cosa, que no se sabe si está comprendida en ella, si le está al lado o por encima, que no es puramente un fenómeno natural, sino que tiene el carácter de un acto personal, procedente de la decisión del sujeto [2]. Podría decirse que este *final* del hombre no solamente «sucede», sino que es «ejercido» por el mismo hombre; y en tal momento este hombre no hace de pedazo de la naturaleza, no es un «qué» pasivo, sino un «quién», un sujeto, un alguien, es decir, una persona espiritual; y esto quiere decir un ser que, además de estar capacitado y destinado para una libre decisión, en este caso puede tomarla, pero no puede evitarla.

Este final de la propia existencia, que, como hemos dicho, el mismo hombre verifica y dispone, inmerso en el fenómeno natural de la separación del alma y del cuerpo, que sigue siendo para él totalmente irremediable, es a la vez un verdadero final. Y es un fin tan definitivo, que, por lo que parece, termina con algo más que lo que una disociación de cuerpo y alma haría suponer. Este re-

---

2. Cf. KARL RAHNER, que distingue entre el aspecto «natural» y el aspecto «personal» de la muerte. *Sentido teológico de la muerte*, p. 15.

frendo personal dado a la muerte como terminación de la existencia terrena tiene también un nombre en la teología tradicional, que llama a la muerte la consumación del estado de caminante, fin del *status viatoris*.

Viator quiere decir peregrino, viajero, andador de caminos, romero. Según es de todos conocido, el nombre de peregrino ha tenido siempre una significación de privilegio; y en el lenguaje religioso se ha convertido en una expresión como si dijéramos técnica. Llamamos a la vida terrena una «peregrinación», poniendo así en lenguaje vulgar lo que el término teológico de *status viatoris* — situación de peregrino — quiere dar a entender. Es una forma de hablar digna y legítima; nada tenemos que oponerle. Claro que a veces se mezclan en ella ciertas concomitancias de significación melodramática, que podrían obscurecer el verdadero sentido de una designación tan importante, a no ser que uno se esfuerce en aislar su pensamiento cuando predominan tales acentos. Porque la realidad del caso es que con el concepto de *status viatoris* no sólo no se pretende expresar algo sentimental, pero ni siquiera algo religioso o teológico. Lo serio de esa expresión tiende a poner en claro que mientras el hombre existe en su vida terrena está caracterizado por una situación ontológica que consiste en estar de camino. La vida del hombre, que se va devanando en la historia, tiene la configuración de un devenir, de un «todavía no», de una esperanza. En los ca-

minos de nuestra vida tenemos abiertas una infinidad de posibilidades: podemos hacer rodeos y emprender andaduras erradas; podemos pararnos, y quizás, en un cierto sentido, hasta podemos retroceder; pero, ante todo, tenemos la opción de seguir adelante por la verdadera senda. Lo único que no podemos es no ser caminantes, no hallarnos «de viaje».

Esta cualidad de la humana existencia, que consiste en un «devenir», ha sido descrita incontables veces en la antropología moderna, sobre todo en el flanco de la filosofía existencial, empezando por Pascal («no somos, sino que esperamos ser») [3], hasta llegar a Gabriel Marcel, Ernst Bloch y Jean Paul Sartre. En la obra de Gabriel Marcel, que es tan filosófica como dramática, se maneja con profusión de variaciones la idea fundamental de que la esperanza es la materia prima de la que está hecha nuestra alma [4]. Sartre, por su parte, abunda en el mismo sentido [5], cuando dice que nuestra vida no solamente está hecha de esperanzas, sino «de esperar unas esperanzas que a su vez esperan otras esperanzas». Y por lo que respecta a Ernst Bloch, vemos que su filosofía del futuro y de la esperanza está elaborada de una manera confusa, pero en ella se nos dan cuadros verdaderamente fascinantes, que al menos dejan clara una cosa: «Lo auténtico del hombre y del mundo es algo que está aguantando,

---

3. *Pensées*, n. 172 (L. BRUNSCHVICG).
4. GABRIEL MARCEL, *Être et Avoir*. París 1935, p. 117.
5. *L'Être et le Néant*, p. 622.

esperando» [6]; el hombre es una cosa «que todavía no se ha hecho presente; y por eso mismo está sujeto a la historia» [7].

Esto es exactamente el sentido propio, como ya hemos dicho, de la tradicional expresión de *status viatoris*. Con ella se designa el estado dinámico de un ser que todavía no es, que aún está por consumar y perfeccionar, pero que está estructurado en una exigencia de consumación, de perfección y de total verificación. Por lo demás, no sería preciso recurrir a la especulación filosófica para llegar a esa conclusión. Es una idea que resulta accesible para cualquiera, partiendo de la simple experiencia y de las vivencias personales. Hay algo que un hombre no ha dicho ni puede decir con razón, aunque haya llegado a los cien años y se encuentre pisando el umbral de la muerte: He realizado el proyecto que define mi ser; he entrado en posesión de lo que se tenía pensado sobre mí; ya no estoy «de camino» hacia lo verdaderamente verdadero; mi consumación ha dejado de consistir en el futuro.

Con ello hemos vuelto a nuestro tema. ¿Qué ocurre con ese «todavía no», cuando se ha franqueado la frontera de la muerte? En primer lugar nos proponemos contestar a esa pregunta alegando los contenidos, teológicos en primer término, que se hallan en la tradición, cuando en ella se habla

---

6. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 285.
7. *Philosophische Grundfragen* I. Francfort del Meno 1961, p. 15s.

de la terminación del *status viatoris*. Según esta doctrina, el hombre termina con su muerte la situación de «caminante». Morir significa terminar un camino y liquidar el estado pasajero de nuestra existencia. La existencia interior, aquella que no es nada antes de llegar el momento de la muerte y que es la única que habría podido ser descrita como lo que es, de una vez y para siempre, «definitivo», adquiere, una vez ocurrida la muerte, sus contornos y estructura irrevocables. Con la muerte queda decidido, para bien o para mal, con carácter definitorio e inapelable, el destino total de la existencia.

¿Cómo podemos imaginarnos esa decisión radical? Si con ella da el hombre el último paso en el camino hacia la propia realización, es claro que no habrá de ser entendida como algo que al hombre «se le impone», que «cae sobre él». Tiene que ser un acto de suprema interioridad, que brota del núcleo más personal del sujeto que lo lleva a cabo. Es cierto, desde luego, que nos vemos obligados a actuar; el hombre, en situación de moribundo, se encuentra ante un estado de cosas que no le permiten dejar de tomar una decisión definitiva. Pero esa necesidad de obrar no violenta ni fuerza en un determinado sentido la acción decisoria; de otro modo no se produciría un acto personal. Pero de esto volveremos a hablar más adelante.

En la teología de los padres de la Iglesia [8] se compara la última decisión del hombre con la del

8. *Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus,* lo que fue para los ángeles la caída, eso es la muerte para

ángel en el primer momento de su existencia, en el cual se decidió de forma irrevocable por Dios o contra Dios, y con el que, en un momento, terminó también para él el estado de viador, *status viatoris* [9]. Esto implicaría que también el hombre «dispone en la muerte sobre la totalidad de la existencia», es decir, de la propia existencia, con una radicalidad y eficacia como jamás le fue concedido hacerlo en un estadio anterior. Esta forma de entender la decisión de la muerte es aceptada por no pocos teólogos modernos, por una serie de motivos bien respetables [10]. Es verdad que uno puede dormirse sin darse cuenta, y así ocurre normalmente ; pero no es posible morirse sin saber lo que se hace [11]; todo lo contrario, hay que dar como supuesto que la decisión final es «el acto supremo del hombre», en el cual realiza de forma total su existencia, usando su libertad [12]. Dicen además que a eso tiende en el fondo cada una de las decisiones éticas de la vida,

---

el hombre. Esta frase de JUAN DAMASCENO (*De fide orthodoxa* II, 4) es citada frecuentemente, en distintas ocasiones, por TOMÁS DE AQUINO; por ejemplo, en *Super lib. IV Sent.* 2 d. 7, 1, 2; 4 d. 46, 1, 3; En las *Quaest. disp. de veritate* 24, 10, sed contra 4; en la *Summa theologica* I, 64, 2.

9. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones quodlibetales* 9, 8 ad 2.

10. Además de KARL RAHNER, sobre todo: LADISLAUS BOROS, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung.* Olten-Friburgo de Brisgovia 1962. PALÉMON GLORIEUX, *In hora mortis,* «Mélanges de Science Religieuse», año 6 (1949). El mismo: *Endurcissement final et grâces dernières,* en «Nouvelle Revue Théologique», año 59 (1932). LUCIEN ROURE, *Le décisif passage,* en «Études», año 1928. ROGER TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas;* tr. al.: *Ich sterbe nicht,* Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1964. ÉMILE MERSCH, *La théologie du Corps Mystique,* París 1944.

11. ROGER TROISFONTAINES, *Ich sterbe nicht,* p. 140ss.

12. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte,* p. 103.

aunque no se pueda con ellas llegar a realizarlo; y que por eso es la muerte no sólo una acción humana, sino la acción humana por excelencia [13]; en cierto modo es la muerte «el único acto humano libre [14] y totalmente personal» [15]: por consiguiente, dicen, la acción más perfecta de la vida sobre la tierra es idéntica con la acción que le pone fin [16].

No vamos a negar que estos pensamientos son a primera vista atrevidos y extraños. Y es posible que a alguno que los oiga o los lea, le venga a la memoria por un momento aquellas palabras fatales y ditirámbicas de Nietzsche [17], de que «se debería hacer de la muerte una fiesta». ¿Acaso no conduce todo esto — se ha dicho como objeción — a eliminar especulativamente la miseria de la muerte, o mejor a no pensar en ella? Yo comprendo perfectamente esta observación crítica; y creo que en realidad señala un peligro que, a no dudarlo, existe. Pero por otra parte, estoy también convencido de que la tesis que defiende que en la muerte hay que afrontar y que de hecho se afronta una decisión definitiva, contiene una verdad incontrovertible. Pues en ella se habla de algo misterioso que ocurre en medio del terror que acompaña a la muerte «natural», a pesar de que las apariencias puedan inducir a pensar otra cosa.

---

13. O.c., p. 70.
14. ROGER TROISFONTAINES, *Ich sterbe nicht*, p. 141, 167.
15. LADISLAUS BOROS, *Mysterium Mortis*, p. 9.
16. ROGER TROISFONTAINES, *La mort*, París 1948; tr. al.: *Über den Tod*, Paderborn 1954, p. 59.
17. *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass.* Public. por A. BÄUMLER, Leipzig 1931, t. 1, p. 363.

Pero tampoco puede decirse que ese misterio quede totalmente sin avalar por nuestra más íntima experiencia propia. En ella encuentra un eco y una confirmación. Lo que para nosotros está más claro, según yo creo, es que todo el morir humano, por muy de fuera que nos venga y por muy natural que sea, tiene que ser más que un puro cesar de las funciones vitales; lo que más bien y en realidad sucede es que la vida humana llega de verdad a su fin y termina, y no que se «suspende» por un momento. En aquella doctrina se afirma, por consiguiente, que la muerte es un acto que por sí mismo pone un punto final, es una ejecución y una sentencia, un terminar realmente con algo, una verificación exhaustiva del total de la vida, ajuste y cómputo definitivo, la firma y la rúbrica. Pero lo que subraya sobre todo es el consuelo, comprensible para todos, de que, en sentido estricto, no hay una muerte prematura ni una muerte a destiempo. Siempre ocurre que el hombre muere de verdad «al final de su vida» en un sentido mucho más propio de lo que incluye el hecho fisiológico de morir. Lo que este pensamiento tiene de luminoso consiste precisamente en que nos permite y nos anima a no renunciar tampoco aquí, en el momento más negro del vivir, a nuestro convencimiento de que en el orden del universo no todo se cierra con un golpe del acaso. Y no podemos menos de dar la razón a la teología francesa [18], cuando dice que esta forma de entender la muerte es la interpretación «más digna»

18. PALÉMON GLORIEUX, *Endurcissement final*, p. 887.

de ese momento, tanto para el hombre como para Dios, porque no permite que ni siquiera se nos ocurra pensar que el hombre es atropellado en su última hora, sin darle ocasión de decidirse libremente.

Una importante revista literaria alemana, dedicaba no hace mucho a su editor, recién fallecido, un artículo necrológico, con esta apodíctica sentencia: «Algunos mueren demasiado pronto, otros demasiado tarde y pocos en el tiempo oportuno.» Supongamos que esto no se dijo sólo por decirlo (aunque la sospecha se impone) y preguntemos: ¿Dónde existe, en toda la redondez del globo, un lugar que pueda ser pisado por humanas plantas, desde el que se pueda proclamar una cosa así, hacer un juicio de ese calibre? Naturalmente que no carece totalmente de sentido afirmar que la muerte ha destruido el futuro de un hombre joven y que ha venido a arruinar las más bellas ilusiones. Pero esto es, como no podía ser de otra manera, si se mira la cosa desde la superficie. Los más íntimos amigos, que conocían al difunto más de cerca, saben con frecuencia que no siempre es así. Y por lo que se refiere a la verdad auténtica, nadie conoce la historia interna del que muere. También Jean Paul Sartre ha sabido decir [19], que la muerte no puede ser el «acorde final», por la sencilla razón de que es el azar quien dispone de ese momento. Oigámoslo: «Habría que compararnos a nosotros mismos con un condenado a muerte, que se está

19. *L'Être et le Néant*, p. 617.

preparando valerosamente para el último paso, que pone el más exquisito cuidado por hacer una buena figura sobre el cadalso y que mientras termina de prepararse... muere de gripe.» Aquí tenemos una formulación ingeniosa, que tiene razón en un cierto sentido: al ridiculizar ese afán nervioso por componerse una «preparación» de la muerte. Pero en realidad Sartre pasa de largo ante lo esencial. Y cuando pretende corroborar su tesis trayendo el ejemplo de un joven escritor, que prometía ser una gran figura, pero que se frustra por una muerte «prematura» (digamos, por ejemplo, lo que hubiera pasado con Balzac, si hubiera muerto antes de escribir *Les Chouans;* pues se habría quedado en el autor de un par de tétricas novelas de aventuras), en este caso Sartre se refiere evidentemente a algo muy distinto del *camino* de cuyo final estamos hablando aquí [20].

En cambio, el lenguaje humano vivo no se deja seducir y expresa perfectamente lo que es este camino, donde se va elaborando y confeccionando lo que acredita el propio ser y encierra la verdadera verificación de sí mismo. Y así lo expresa cuando, refiriéndose a un hombre bueno, que muere en sus años jóvenes o quizás casi en la niñez, dice de él que «supo llenar» sus días. Todos sabemos hasta qué extremo se habla aquí en un lenguaje de esperanza y que no se manejan puros eufemismos. Helmuth James von Moltke, una de las más nobles figuras de la resistencia alemana contra la tiranía, ejecutado a los treinta y siete años de edad, escri-

20. O.c., p. 623.

bía a su mujer en la víspera de su muerte: «...mi vida se ha consumado y puedo decir de mí mismo: murió de muchos años y saturado de vida. Esto no quiere decir que no tenga el deseo de vivir un poco más» [21].

Es cierto que esta «terminación del *status viatoris*» no es necesariamente y en todo caso lo que pudiera decirse una «consumación», aunque es propio de todas las muertes la tendencia hacia la consumación. Cada vez que se muere tiene lugar indefectiblemente una decisión que atañe a la totalidad de la existencia y dispone sobre ella en ese acto de «completar» y «llevar la vida a su final»; y en este sentido puede decirse que la muerte es siempre un verdadero término. Pero la consumación no es sólo una decisión, sino una decisión buena, correcta y salvadora, que hace del decidirse algo perfecto. Es extraño que Martin Heidegger no haya visto esta distinción al hacer sus agudísimas observaciones sobre la muerte. La explicación de ello está, a mi manera de entender, en el hecho sorprendente de que en su obra *Sein und Zeit*, a pesar de que se analizan todos los aspectos posibles de lo que es el «final» (final, en cuanto cesación de algo, terminar de hacer algo, desaparecer, dejar de ser y otros) [22], no se dice ni una sola palabra sobre el tradicional concepto de «final» como «terminación del *status*

21. Cf. *Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes* 1933-1945, Munich 1954, p. 223.
22. *Sein und Zeit*, p. 244s.

viatoris». Y lo raro es que el autor lo haya pasado por alto, ya que es un concepto que tiene que haberle sido familiar desde la niñez. Por eso se entiende también por qué Heidegger no es capaz de comprender que una muerte pueda ser un final realizado en plenitud de libertad y, sin embargo, no ser una consumación. «Con la muerte termina la existencia su camino. Pero, ¿puede decirse que con ello ha agotado forzosamente todas sus posibilidades específicas? ¿No puede ocurrir, en lugar de ello, que en ese momento le sean arrebatadas? No se olvide: las vidas imperfectas también se acaban... Terminar no tiene por qué significar siempre consumarse.» Estas palabras, sacadas de *Sein und Zeit* suenan, de primera impresión, bastante razonables. Pero la contraposición que en esa cita se hace es incompleta y mal lograda. Ahí se habla únicamente de dos posibilidades: un puro terminar fáctico, que es el mero cesar, y un consumarse. Pero hay una tercera posibilidad que no es ninguna de esas dos, y consiste en un acto que concluye la existencia por determinación interior libre con una negación y una cerrazón. También esto constituye una posibilidad a que puede optar el hombre histórico al terminar su *status viatoris*.

VI

Ahora es el momento oportuno para atender a algunas observaciones críticas que es de suponer que se han hecho ya hace rato. Por ejemplo ésta: Toda esa idea de una decisión última que se realiza en el momento de morir, ¿no está en abierta contradicción con lo que normalmente ocurre? ¿No implica eso un soberano dominio del espíritu y una libertad de movimientos que el moribundo evidentemente ya no posee, según podemos observar?

Antes de contestar directamente hemos de refrescar la memoria sobre algo a lo que ya se aludió, al menos someramente. La doctrina que hemos expuesto no sólo dice expresamente que el acto libre por el que se termina el *status viatoris* ocurre en medio de una fortísima crisis que cae como una ola sobre nosotros; es decir, en una situación en que se cierne amenazante esa separación del alma y del cuerpo, cuando se están gastando las últimas fuerzas que han podido ser penosamente ahorradas en el desmoronamiento y que todavía no han sido

quemadas por la catástrofe. Esa doctrina dice, además, que ese acto de decisión nos es arrancado a la fuerza por esa catástrofe y que nos vemos obligados a realizarlo, sin que se cuente con nuestra voluntad. «El hombre *tiene que* morir libremente la muerte. No puede siquiera evitar esta muerte que se le impone como obra de su libertad» [1]. «La muerte provoca la libertad»; *la mort provoque la liberté* [2].

Probablemente se pensará que lo que acaba de decirse es todavía más inverosímil. Pero en realidad, en esta extraña conjunción de violencia exterior y libertad interior aparecen características que no son tan ajenas al acto humano como a primera vista pudiera parecer, habida cuenta de lo que la experiencia común a todos nos enseña. Por lo demás, casi podría decirse que para poder ejercer esa libertad, es preciso que la muerte sea puesta ante nuestros ojos por obra de esa coacción. Al parecer no existe experiencia alguna que posea tanta fuerza purificadora como la cercanía de la muerte, cuya próxima llegada se adivina quizás en una grave afección o en la conmoción que nos produce una gran pérdida. En todo caso, es muy digno de tenerse en cuenta que nunca se les ha ocurrido a los hombres atribuir efectos purificadores a un golpe de suerte. Si retrocedemos con el recuerdo a los años de la guerra nos daremos perfecta cuenta de que jamás nos hemos sentido tan «en orden» y tan «bien aparejados» interiormente como en aquellas horas de

1. KARL RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, p. 93.
2. ROGER TROISFONTAINES, *Ich sterbe nicht*, p. 138.

extremo peligro para nuestras vidas, sabiendo además que esta pureza excepcional, a pesar de ser impuesta por un aprieto exterior, era también de origen libre en el más alto grado. Hay una nota en el diario de Kierkegaard[3] que contiene también esta misma idea: «En el momento de la muerte, la misma situación es una ayuda para que el hombre llegue a toda la sinceridad de que es capaz.» Y lo mismo viene a confirmarse por el ejemplo anteriormente citado del conde Moltke y por otros innumerables testimonios llegados de los lugares de ejecución, donde cayeron las víctimas de la tiranía.

Siempre nos encontramos con que es esa confrontación forzada con la muerte, lo que abre un ámbito interior de libertad que de pronto, al llegar ese momento, se ensancha sin límites. Y el que haya leído las notas y cartas escritas por aquellas personas durante las últimas horas antes de la muerte, creerá sin duda experimentar la misma sorpresa que aquellos hombres experimentaron y que a veces trasladaron al papel.

No son pocos los argumentos que abogan por la supresión de la pena de muerte. Pero hay uno que no sirve; y es afirmar que por medio de ella se le roba al hombre su propia muerte. Esto no es verdad. Si se diera una tal posibilidad en absoluto, habría que verla realizada más bien en aquellos casos de enfermos heridos de muerte a los que se está engañando con todos los medios posibles de

3. SÖREN KIERKEGAARD, *Christentum und Christenheit*. Selección y traducción de EVA SCHLECHTA. Munich 1957, p. 243.

que la ciencia dispone, y para lo cual emplean grandes sumas de dinero [4]. Es de suponer que tampoco estos engañados podrán escapar a la necesidad de la última decisión propia, o para decirlo de manera más indicada, que no se les privara de ella. Sin embargo ha llegado a asegurarse que un condenado a muerte se halla en mejor situación que ellos.

«El morir consciente». Bajo este título ha dejado escritas sus experiencias Harald Poelchau, un capellán de prisiones alemán, que durante los últimos años de Hitler fue testigo de cientos de ejecuciones [5]. El título es altamente instructivo. El relato, que contiene muchas cosas sorprendentes y conmovedoras, deja bien claras sobre todo dos cosas: primero, la arrolladora energía con que el hombre, en estas situaciones extremas, intenta poner orden, de forma definitiva, en el ámbito de su existencia interior, y una preocupación que eclipsa a todas las demás por ponerse a sí mismo en la disposición ordenada que se requiere para dar el último paso. «Prepararse para morir» no significa otra cosa. Al leer esto no puede uno menos de acordarse de la provocadora frase del Sócrates platónico, cuando decía que nadie puede en realidad temer a la muer-

---

4. «Pero en las clínicas se ha introducido la costumbre de distraer de la muerte al enfermo. En la falsa creencia de que la muerte está aún lejana, se le hace extraño a la muerte. A lo que parece sirve igualmente esta sugestión para el que da el consuelo» ACHIM MECHLER, *Der Tod als Thema der neueren medizinischen Literatur*, p. 382.

5. En «*Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft*». Cuaderno 3. Hamburgo 1949.

te, a no ser que haya perdido la inteligencia; y que lo que en realidad se teme es algo muy distinto, a saber, viajar al Hades cargado de iniquidad[6]. Al verse frente a la muerte quedó demostrado, continúa el capellán Harald Poelchau[7] en su relato, que «la conciencia de culpabilidad no consiste en atavismos psicológicos o en taras mentales que se curan por procedimientos psicoterapéuticos, sino en el reconocimiento de decisiones mal hechas durante la vida... y a la vez, que esa culpa sólo puede desaparecer por el perdón, sea el perdón de Dios, sea el de los hombres. Una culpa sin perdonar es el impedimento más grave que existe para ir a la muerte tranquilo y sereno, cuando se trata de una muerte consciente». Pero lo más importante quizás de estas notas de Poelchau está en que, según nos cuenta, ninguno de los condenados a muerte podía considerar la pena impuesta de otra forma que como una injusticia; pero que la verdadera paz en el momento de morir sólo la habían conseguido aquellos que fueron capaces de perdonar incluso esta injusticia.

Lo segundo que este relato da a entender al lector, casi en todas las páginas, es la extraordinaria floración de libertad producida precisamente por la violencia de esa confrontación con la muerte a que los condenados se veían obligados. Pero cuando uno ha descubierto la huella de este pensamiento, la vuelve a encontrar por cientos de situaciones. Así,

6. PLATÓN, *Gorgias* 522*e*1.
7. *Bewusstes Sterben*, p. 23.

por ejemplo, Ernst Jünger, nos habla en sus diarios de la posguerra[8] de un atestado que tuvo que levantar, como oficial alemán durante la ocupación de Francia, sobre el problema de los rehenes; nos dice que volvió a leer esta serie de documentos, que en el fondo iban dirigidos contra el gobierno, en tiempo posterior y expone sus impresiones de la siguiente forma: «La lectura me conmovió por una razón muy especial. A la exposición hecha por mí había añadido también la traducción de las cartas que las víctimas de Nantes habían escrito para dar el último adiós a sus familiares... Entonces empiezan a aparecer otras motivaciones. El miedo y el odio desaparecen y sale a primer plano la imagen nítida del hombre. El mundo de los asesinos, de los feroces vengadores, de las masas ciegas y de los detentadores del poder se hunde en la oscuridad y se adelanta, iluminándolo todo, una potente luz.» Esta caracterización, que procede de la pluma de un gran diagnosticador, nos muestra de nuevo que aquella infinita aflicción y violencia que había precedido obliga al final a ese hombre, perseguido y atropellado, a penetrar, en el último momento, cuando todo se ha vuelto irremediable, en unas nuevas moradas existenciales que no están achicadas por ninguna clase de coacción, un recinto amplio de libertad, que deja «el tiempo suficiente» para dictar aquellas disposiciones generales relativas a la existencia terrena, sin que ninguna clase de obstáculos sea capaz de impedirlo. Esto no quiere decir,

8. *Jahre der Okkupation.* Stuttgart 1958, p. 179ss.

naturalmente, que ese orden definitivo interior tenga lugar en todo caso y que venga como por sí solo; la decisión puede muy bien ser otra. Sin embargo sigue siendo verdad, que la situación de extrema gravedad contiene en sí por lo menos la invitación, y con ello la posibilidad, de dar con toda libertad el último paso sobre un camino, de cuyo final recibe su sentido, de una vez para siempre, todo el trecho del caminar que se extingue.

Cualquiera que ocultare o callare estos dos elementos que integran el trance de la muerte humana, el hecho de ser violentado y la experiencia de la libertad, falsificaría la verdad. Sartre [9] está absolutamente en lo cierto cuando, contra aquella pretendida «libertad de morir», proclamada por Heidegger, y que, según éste, sería «mi posibilidad», sostiene que la muerte, al igual que el nacer, son dos acontecimientos de carácter puramente objetivo, que «en principio se escapan a mi dominio». Y se comprende también la tesis de Sartre de que la muerte es algo sin sentido y absurdo si no ha de consistir más que un puro hecho exterior, *un pur fait*, que «no se ve desde el fundamento de nuestra libertad» [10]. Aunque es cierto que este aspecto de libertad en la muerte es negado precisamente por Sartre de manera expresa; con ello se priva a sí mismo del conocimiento de la realidad integral de la muerte.

También dentro de la discusión teológica se

9. *L'Être et le Néant*, p. 630.
10. O.c., p. 623.

habla a veces de que se ve uno ante la alternativa de entender la muerte como algo pasivo y externo, de forma casi jurídica, como una disposición de Dios que el hombre ha de soportar pasivamente, o de considerarla como «la epifanía de la existencia humana fuera del tiempo» [11]. Pero una alternativa de este tipo también pasa de largo, sin tocar lo más decisivo. Incluso la tajante frase bíblica sobre el árbol que una vez talado, de la forma que caiga así se queda (Ecl 11, 3), incluye en realidad ambas cosas, aunque a primera vista parece que habla solamente de un ciego azar y de una negra fatalidad; allí quiere decirse, por una parte, que el caer mismo, así como el momento en que tiene lugar, está predeterminado y sustraído al poder del hombre; pero que, por otra parte, la dirección de la caída, que hasta el último minuto queda sin decidir y por consiguiente puede ser corregida en última instancia, queda reservado a la libertad del hombre.

Todo el que, como Sócrates, Platón y toda la tradición común a la humanidad, acepta, por ejemplo, la idea de un juicio después de la muerte y, en consecuencia, entiende esa muerte como un suceso que arrastra una sentencia infalible e inapelable sobre la vida que con ella se acaba, siendo a la vez la posibilidad de que tal sentencia se pronuncie, da como supuesto que a esta decisión universal judicial ha tenido que servir de base y debió preceder una decisión libre del reo que, al igual

11. LADISLAUS BOROS, art. *Pilgerstand,* en *Lexikon für Theologie und Kirche,* 2 edic., t. 8, cols. 507s.

que la sentencia, y como ella definitiva, debe abarcar la totalidad de la existencia; un acto, por consiguiente, en el cual el hombre «elige por toda la eternidad la actitud que de verdad quiere» [12]; un acto que, muy posiblemente, será, desde luego, la confirmación de la actitud seguida hasta ese momento en la vida.

Pero, ¿no será lo más probable que, en la mayoría de los casos, no sea capaz el moribundo de realizar libremente un acto de tal naturaleza decisiva? Al fin y al cabo un condenado a muerte no es un moribundo. Ese condenado contempla lo que se le avecina con la fuerza intacta del espíritu de que dispone una persona sana y se halla evidentemente en una disposición interior muy distinta que el que está mortalmente herido por un accidente. Como distinta es también la predisposición del que, después de una larga enfermedad, ve que su conciencia se pierde y se apaga.

Sobre este punto quisiera hacer notar que el condenado es también un hombre que se ve frente a la misma tragedia de la muerte; y que esta tragedia se le presenta incomparablemente más cercana y segura que lo que normalmente ocurre a un moribundo. Esta situación, propia del condenado, es la que hace resaltar, por otra parte, aquella estructura paradójica y propia de toda muerte humana, de una forma mucho más cruda, haciéndole percibir, como a golpes de martillo, esa conjunción

12. PALÉMON GLORIEUX, *In hora Mortis*, p. 213.

de violencia y libertad; la consecuencia es que todo ese complejo se le presenta mucho más claro que en el caso normal de una muerte natural, es decir, de una muerte no impuesta como castigo, en la que puede quedar encubierto y obscuro ese aspecto definitivo del momento, el *terminus ad quem*, porque siempre puede decirse o pensarse que la cosa «no va en serio». En este sentido puede decirse que la muerte no violenta, la llamada «natural», no es el «caso típico»; cosa extraña, habría que añadir si no se recordara que la muerte paradigmática por excelencia fue precisamente la muerte de un condenado.

Pero, ¿cómo — se dirá — va a ser posible una disposición global sobre la propia existencia, cuando la muerte o la pérdida de la conciencia pueden llegar de un momento a otro, por ejemplo, por una explosión, por un bombardeo, por un avión que se estrella o por una hemorragia? ¿De dónde se va a sacar el tiempo para una decisión de esa naturaleza? A esto quisiera contestar con una contrapregunta: ¿Cuántas unidades de tiempo mensurable necesitamos para una decisión? ¿No somos acaso capaces de soñar, por ejemplo, en una milésima de segundo un hecho que alcanza años enteros? Se me contestará que una cosa así puede suceder solamente en sueños. Pero esto no es argumento. Lo que se demuestra con el sueño es que nuestro espíritu es en todo caso capaz de dejar sin validez la sucesión de un proceso temporal, y que la fuerza del espíritu, como decían los antiguos, está por en-

cima del tiempo y es más fuerte que él, *supra tempus* [13].

Todos sabemos, basados en nuestra experiencia interna, que para realizar un acto de inclinación amorosa, por ejemplo, no se necesita más que un instante, un espacio de tiempo infinitamente pequeño, que nadie sería jamás capaz de medir con un cronómetro. Repetidas veces hemos oído contar de personas que habían sido salvadas de una muerte que se cernía inminente sobre ellas, que en el momento inmediatamente anterior a la pérdida de la conciencia vieron pasar con diáfana claridad ante su mirada interior toda una vida repleta de detalles que ellos habían creído olvidar o que habían realmente olvidado [14]; un fenómeno que con toda propiedad debe ser interpretado a modo de una especie de invitación, como una oferta y a la vez como una capacitación para un enjuiciamiento amplísimo, quizás una condenación, de esa misma vida personal y, a no dudarlo, bajo el criterio más alto y absoluto que pueda imaginarse. Esto sería exactamente lo que hemos designado como el último paso sobre la senda de la existencia interior, en virtud del cual adopta el hombre una disposición y una estructuración últimas, queridas y reafirmadas por él mismo como algo definitivo.

No se niega en absoluto que ese «acto» en el que todo esto ocurre pueda pensarse con toda propiedad como algo que nadie ha percibido, como un suspiro

---

13. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* I, II, 53, 3 ad 3.
14. LUCIEN ROURE, cf. *Le décisif passage*, p. 405ss.

inapreciable para todos y que no solamente no puede ni siquiera ser articulado por el mismo moribundo, sino que quizá incluso sea inasequible y oculto a su propia reflexión, ya que lo único que exige para ser verificado es una contemplación estática y una total activación de las energías anímicas todavía sin disminuir [15].

Lo que acabamos de decir está pensado con vistas a una objeción muy importante, que es necesario tener en cuenta, y que viene a llamar la atención sobre la situación de una pérdida de la conciencia, del desmayo, de la falta de reacción, del estado de anestesia y estados similares, que son el caso real en el momento sobre el que está versando nuestro análisis. De acuerdo con todo ello, se pregunta: ¿No significa ese estado de moribundo la exclusión de toda posibilidad de realizar un acto tan transcendental?

La convicción más profunda de toda la humanidad ha contestado siempre a esta pregunta con un «no» categórico. «Las doctrinas seculares de todos los tiempos y de todos los hombres acerca de la muerte tienen su explicación en la más honda exigencia del hombre de hacer de la muerte un acto de la propia libertad» [16]. Y la doctrina constante del cristianismo ha sido, sin variaciones, considerar al moribundo como *subjectum capax,* sujeto capaz de recibir el sacramento, aunque en él no se

---

15. Cf. JOSEF PIEPER, *Glück und Kontemplation,* Munich ^{3}1962, p. 90.
16. VIKTOR-EMIL VON GEBSATTEL, *Aspekte des Todes,* p. 86.

aprecien ya señales de vida consciente por ningún lado y aunque parezca incluso que ya está muerto; esto significa que a tal sujeto se le considera en disposición y con la voluntad requerida para recibir realmente la salud espiritual que se le ofrece bajo el signo sacramental. Naturalmente que tal forma de pensar y de actuar ha sido siempre considerada por parte de la ilustración positivista de todas las épocas como magia obscurantista, como una candidez propia de los tiempos precientíficos y como un primitivismo atávico; y como tal, fue rechazada de plano. Pero lo sorprendente del caso es que aquella vieja doctrina ha sido confirmada claramente, o al menos más confirmada que repudiada, por los resultados que en los últimos decenios ha obtenido la investigación empírica sobre el hombre en general y sobre la muerte en particular. Prescindamos, por ejemplo, ahora del hecho ya hace tiempo conocido de que la claridad de la conciencia e incluso una percepción clara del mundo exterior pueden coexistir con la absoluta incapacidad de dar signos exteriores para hacerse entender. Nos consta, a juzgar por los resultados de la medicina psicosomática y también por los de la investigación en el terreno de la psicología profunda, que precisamente esas decisiones vitales que condicionan en gran escala el signo de la vida de un individuo son tomadas mayormente en una zona de nuestro ser que es inasequible al control de la conciencia refleja. Y cuando la investigación sobre la muerte, que mide y describe con precisión y procede pertrechada de los métodos

de la fisiología y de la patología científicas llega a un resultado indiscutible, ha de decirse que sus datos son un conocimiento que penetra de algún modo esa tremenda oscuridad en que está envuelto todo lo que realmente sucede en la muerte. Sobre todo hemos llegado a saber, fundándonos en las técnicas modernamente empleadas para la prolongación «artificial» de la vida y para la «reanimación», que la muerte se presenta como un fenómeno con grados infinitos de escalonamiento, que se consuma poco a poco y después de un tiempo insospechadamente prolongado; fenómeno éste, que en modo alguno queda concluido con lo que se llama muerte común, «muerte clínica» y muerte «relativa» [17].

Naturalmente que de esta forma no queda «demostrado» positivamente que la vida se cierre de hecho con un acto de libre decisión. Pero quien ponga en tela de juicio toda posibilidad de que eso suceda, no podrá apoyarse fácilmente en argumentos «científicos». En realidad se trata de algo que es por naturaleza «incomprobable»; y no podía ser de otra manera. Si todo acto humano realizado libremente se desarrolla en un recinto de cuatro paredes, al que nadie tiene entrada fuera de su mismo protagonista, con mucha más razón habrá que pensarlo de aquella última decisión, a cuya naturaleza pertenece, según palabras de Karl Rahner [18], el que

---

17. Cf. por ejemplo HENRI BON, *La Mort et ses problèmes*. París 1947, p. 25ss.
18. *Sentido teológico de la muerte*, p. 104.

actor y acción desaparezcan del campo visual del mismo que la realiza.

El «último paso» de este caminar, como corresponde a la naturaleza misma de la cosa, puede realmente darse sólo al final de la vida. Es posible prepararse para él; pero en cuanto tal, no admite fijación en virtud de unos preparativos. Las circunstancias en que ha de ser puesto por obra son completamente nuevas, circunstancias que jamás se dieron en ocasiones anteriores y que no se pueden comparar con los presupuestos que acompañaron a otras decisiones. Dicho con otras palabras: la decisión última es algo que no se puede prejuzgar; algo que en principio no es anticipable.

Esto no deja de tener importancia a la hora de determinar la forma que podría revestir o que tendría que adoptar un «aprender a morir», caso de que una cosa así sea posible. Lo que nos ofrecen las doctrinas «puramente» filosóficas sobre la muerte, o lo que éstas implícitamente contienen, resulta altamente inexacto, prácticamente inservible e incluso desesperanzador. Estamos pensando en este momento en esa recomendación que en ellas se nos hace de poner nuestro honor en la negativa de cualquier clase de sometimiento; y, en lugar de ello, desafiar a la muerte «escogiendo» nosotros mismos lo inevitable. Esta receta es, por lo demás, bastante vieja, aunque se presente una y otra vez con distintas variantes. De ello ya hemos hablado brevemente en páginas anteriores. Pero en ningún mo-

mento aparecen de manera tan descarada la interna contradicción y la secreta debilidad que aquejan ya en su misma raíz a la doctrina estoica sobre la vida, como en la postura adoptada respecto de la muerte. Pero eso no debe extrañarnos. La máxima vigente en ella de no permitir que nada afecte ni conturbe el corazón, podrá aparecer a veces como respetable; pero forzosamente tiene que convertirse en absurda aplicada a un acontecimiento cuya más íntima esencia está en conmover desde sus cimientos, no solamente las energías del espíritu humano, sino las de todo su ser. Y así resulta también más que discutible el consejo que nos da, por ejemplo, Michel de Montaigne [19] en el capítulo titulado «Filosofar significa aprender a morir» que hemos ya citado: «Para arrancarle (a la muerte) esa enorme superioridad sobre nosotros, apresurémonos a emprender un camino totalmente opuesto al corriente. Quitémosle lo que tiene de siniestra, familiaricémonos con ella, convivamos con ella, pensemos en la muerte más que en cualquier otra cosa. Cuando tropiece nuestro caballo, cuando veamos caer un ladrillo, al sentir el pinchazo más insignificante de una aguja repitámonos a nosotros mismos una y otra vez: ¡Bueno!, ¿y si esto quisiera significar muerte a la vista? Y entonces, apretemos los dientes y plantémosle cara.»

Probablemente que ni siquiera lo que se ha dado en llamar «pensar habitualmente en la muerte» es la forma correcta, el *modus*, de aprender a

19. *Essais* I, 20, p. 128s.

morir. En una de sus últimas obras poéticas, *Diálogos de carmelitas*[20], George Bernanos pone estas palabras en boca de la priora momentos antes de morir: «En todas las horas de mi vida he meditado piadosamente sobre la muerte, pero de nada me sirve ahora todo eso.» Y cuando el filósofo Peter Wust se entera de forma cierta de que jamás podrá ya dejar el lecho de su enfermedad, se pregunta en su diario con honda pesadumbre, por qué fracasa en ese momento toda la filosofía.

La única preparación acertada que existe para la muerte y lo que se llama prepararse a bien morir tendría que consistir, por lo menos así lo parece, en «ejercitarse» de alguna forma en esa decisión final que se le exigirá al hombre cuando tenga que morir. Pero sabemos que aquella decisión no se puede anticipar en ningún caso antes de aquella hora. ¿Cuáles son los integrantes de esa decisión?

Hasta ahora la hemos caracterizado como algo en cierto modo neutral, como la disposición total del hombre sobre sí mismo. Pero, ¿qué significa eso, de manera más exacta y concreta? ¿Cómo habría que proceder al formular aquella decisión, si ha de terminar con ella ese camino sobre este mundo de la vida corporal en la misma forma que una decisión de ese tipo requiere? La contestación más convincente es la siguiente: La última disposición del hombre, con la cual termina su existencia terrena y su estado de viador y es además una consumación,

---

20. París 1949; tr. al.: *Der begnadete Angst*. Colonia 1951, p. 54.

es, en sentido propio, un acto cultual de entrega amorosa [21], en el que el hombre, aceptando el destino de muerte que le ha sido asignado, y haciéndolo de una manera expresa, presenta y entrega a Dios el propio yo, y, junto con él, toda esa vida que ahora se le escapa. Esto está muy lejos de ser una respuesta filosófica. Es más bien la doctrina que contiene la teología cristiana; una doctrina que no queda reflejada ni mucho menos en su totalidad en la frase que acabamos de decir [22]. Pero el filósofo que tome conocimiento de ella con respeto y se ponga a meditarla encontrará, en mi opinión, una respuesta convincente, porque contiene una fundamental armonía con las experiencias vividas durante la existencia. El hombre barrunta, en las vivencias que su existencia le suministra, a modo de un presentimiento que siempre las acompaña, como un secreto montaje estructural de toda vida que realmente se vive con plenitud de sentido; algo, que el individuo no se ha visto nunca forzado a tomar completamente en serio y de lo cual tampoco habría sido capaz: es la sensación de que lo que posee no es sino algo que va dejando de poseer lentamente, la vivencia de que va perdiendo una cosa que quisiera conservar. En el momento de la muerte se le ofrece al hombre la primera y última ocasión de realizar eso que había deseado; una oportunidad a la que forzadamente se le empuja, pero que tiene también

21. JEAN HILD, *Der Tod als christliches Mysterium*, en «Anima», año 11 (1956), p. 213.
22. Cf. sobre esto HERMANN VOLK, *Das christliche Verständnis des Todes*, p. 83.

un componente de esperanza: la incitación a perder la vida, no «como si» se hiciera algo que en realidad no significa perderla, como algo que se «pensara», pero que de hecho no fuera así, como un perder simbólico o retórico, sino a perderla en toda su verdad y en sentido literal de la palabra; perder la vida... para volver a ganarla [23].

Y con esto tenemos planteada la nueva cuestión de forma inevitable: ¿Qué vida es esa que ha de ganarse con la muerte?

23. «Una única vez, es decir, al morir puede él entregar su vida, que la muerte le roba, en comunión con su Señor y Creador moribundo y al Padre de nuestro Señor Jesucristo.» O.c., p. 83.

VII

Aquel impresionante pasaje de Jean Paul Sartre, que ya citamos una vez, aunque de manera incompleta, donde se decía que la vida «consta no solamente de esperanzas, sino de una espera de esperanzas, que a su vez esperan a otras esperanzas», termina, de forma inesperada, con una conclusión siniestra. Empieza describiendo el estado de cosas en forma correcta y con certera intuición: «Todas estas esperanzas van dirigidas evidentemente a un único fin último, *un terme ultime,* el cual sería el esperado por sí mismo, sin que él esperase algo ulteriormente. Un descanso que fuera el *ser,* y ya no la esperanza del ser. Toda la cadena cuelga de este último fin.» Todo esto es claro y está formulado de manera exacta y convincente. Pero luego sigue Sartre diciendo: «Los cristianos han intentado convertir la muerte en ese último punto de destino», *de donner la mort comme ce terme ultime*[1]. A mí me parece que esta forma de hablar es una forma

1. *L'Être et le Néant,* p. 622.

falsa de entender la idea de una terminación del *status viatoris;* y he de confesar que no acabo de explicarme cómo es posible ese equívoco.

Es cierto que morir significa terminar un camino, lo mismo que acabar con el caminar en sí; es decir, «terminar la carrera». Pero sería evidentemente contra el sentido y contenido de lo aquí expresado, si se dijera o se pensase que, según ello, lo que define ese momento es que ha dejado de andarse, que se ha parado, que ha cesado la peregrinación y la marcha hacia delante; como si la esperanza encarnada en esta existencia de caminante fuera puesta de manera formal en el puro transcurrir de la marcha, en vez de consistir en haber alcanzado la meta, en una llegada, es decir, en conseguir y dar alcance a aquello por lo que se ha estado de camino. Dicho con otras palabras: Las esperanzas de que está amasada la vida humana no tienen por objeto la muerte, ni el quedar muerto. Nadie que haya entendido el morir como una terminación en sentido propio del *status viatoris,* puede jamás haber llegado en serio a esa conclusión. El que ha andado hasta el final un camino no se ha limitado a dejar un trecho tras de sí; con la terminación de un camino vuelve uno a encontrarse ante un comienzo. La idea de caminar hacia una meta incluye siempre el pensamiento de que la espera del hombre, dicho más propiamente, su esperanza está clavada en algo que desde luego no se alcanza más que muriendo, pero que se yergue más allá de la muerte y que subsiste por encima de ella.

Y sobre todo se incluye en aquella idea, quiérase o no se quiera, que el hombre mismo es algo que después del caminar llega a algún sitio; y que, por consiguiente, sigue, sin que su existencia se aniquile, aun pasando a través de la muerte y a pesar de ella.

En consecuencia, aunque sigue siendo totalmente verdad que la idea de una «terminación del *status viatoris*» significa en el más propio sentido de la palabra «el fin» — tanto que, como ya hemos dicho, parece haber en ello algo más que lo que la separación del alma y del cuerpo pudiera sugerir —, con todo, decimos, en ese «final» hay metido un integrante que significa «no final», y que más bien hace pensar en un «paso», en un futuro, en una continuación, incluso en un nuevo comienzo. Dicho de otra forma: *en* la descripción misma de la muerte se abre de forma inevitable un interrogante acerca de la indestructibilidad del alma y su carácter imperecedero. Entiéndase esto de la manera que se quiera: el hecho es que en la muerte está planteada la problemática de aquello que, en la generalidad de los vivientes y con expresión no demasiado feliz se ha venido en llamar la «inmortalidad» del hombre.

De todos es sabido que de un tiempo a esta parte se ha desatado sobre este punto una intrincadísima discusión, en que las voces de los contendientes se confunden en un griterío infernal, sin que sea apenas posible aislar unas opiniones de otras y ver el contenido que cada una considera como

propio. La tesis que más claramente se distingue entre ellas es la del materialismo metafísico, que entiende al hombre como un pedazo del cosmos material. Para esta posición no existe en absoluto el problema de una continuación de la vida personal del individuo. En la muerte, con la que el hombre queda sencillamente «eliminado», tiene lugar, según esa opinión, un retorno del hombre al proceso general en que se ve envuelta la materia; en una palabra: al morir, el individuo se extingue en alma y cuerpo. Con horror hemos podido comprobar que dentro de la teología protestante moderna se defiende también una tesis que, de hecho, aunque parta naturalmente de otros presupuestos, viene a significar completamente lo mismo: «La muerte del hombre es en todo rigor un "se acabó" y no un callado "seguir" y "pervivir"» [2]; «para la fe cristiana no hay inmortalidad» [3]. La formulación radical de este pensamiento la conocemos ya por una cita que adujimos en otro lugar: «En el Nuevo Testamento se dice que no solamente muere el cuerpo, sino también el alma» [4].

El contenido real, de lo que esa tesis quiere ser la expresión, se halla también formulado de manera clara. En ella se dicen dos cosas: primera, que si en la muerte hay algo que *no* es mortal, se debilita y se vacía realmente de contenido la realidad de la muerte. Segunda, que una vez que no se

2. HELMUT THIELICKE, *Tod und Leben*, p. 182.
3. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, p. 294.
4. «Novum Testamentum», año 2, p. 158.

ha entendido la muerte como verdaderamente tal, por fuerza tiene que quedar sin objeto, se dice allí, la fe en la resurrección [5]. Una de las dos cosas: o inmortalidad del alma o resurrección de los muertos; ambas cosas no pueden ser verdaderas: «La resurrección es hacer saltar el sepulcro en pedazos... La inmortalidad es negar que haya un sepulcro» [6]. Pero si uno se interesa por averiguar cuáles son los enemigos que se ataca con estas belicosas expresiones, el asunto vuelve a complicarse. En ellas se apunta a tres géneros de contricantes: la doctrina de la inmortalidad traída por la ilustración; la metafísica griega y la doctrina tradicional católica. De esta última se dice, además, que «está influida en este punto... por la filosofía griega» [7] y que, por otra parte, «no es tan grande la diferencia entre la idea de inmortalidad de la ilustración y la de la edad media» [8]; al decir esto se está pensando, sobre todo, en los grandes escolásticos, a los que se atribuye, no sin razón, una cierta representatividad para toda la doctrina tradicional católica.

Así es más o menos como se presenta, visto ello en esquema sumarísimo, la situación actual de la discusión sobre el tema de la «inmortalidad». Como era de esperar, en ella se refleja, desde luego, no

---

5. Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Der Tod im heutigen Denken*, p. 295 («...de forma que la resurrección del cuerpo casi aparece únicamente como un "accesorio", que podría perfectamente quedar sin realizarse»).
6. HELMUT THIELICKE, *Tod und Leben*, p. 100.
7. CARL STANGE, *Die Unsterblichkeit der Seele*. Gütersloh 1925, p. 134.
8. O.c., p. 12.

solamente la complicación misma y objetiva de la cuestión, sino también esa enmarañada mezcla de influencias historicoideológicas y el juego de las hostilidades. El mundo de la filosofía «griega», que con razón se ha dicho incompatible con la doctrina bíblica sobre el hombre, se ha tomado por una simple interpretación de Platón, hecha de una forma altamente discutible. Y por lo que se refiere a la teología católica el caso es incomparablemente más difícil; lo mismo que en la teología protestante, hay en ella influjos y tesis de sabor racionalista, idealista y evolucionista. Por otra parte, el indudable tesoro que se encierra en la tradición apenas si puede ser traducido a un sistema de tesis explícitas. Uno de sus modernos representantes [9] ha dicho, por ejemplo, no hace mucho, que si se quisiera buscar en la Biblia testimonios sobre la inmortalidad «habría que citar todo el Nuevo Testamento»; mientras otro [10], casi del mismo tiempo, advierte que «el que habla de inmortalidad..., cuando la Biblia por de pronto habla del morir del hombre, no está preparado para lo que luego encomian los padres como la gracia de la *athanasia*». Ahora bien, puede suponerse, no sin fundamento, que una persona que no acertase a descubrir el común denominador inherente a esas dos últimas opiniones citadas, legitimadas ambas por

---

9. NORBERT LUYTEN, en: *Unsterblichkeit*, p. 11. También TOMÁS DE AQUINO dice: «Innumerables *(infinitae)* son los testimonios de la Sagrada Escritura, que atestiguan la inmortalidad del alma», *Summa contra Gentes* 2, 79.

10. HANS URS VON BALTHASAR, *Der Tod im heutigen* Denken, p. 299.

el aval de la tradición, jamás sería capaz de entender la doctrina de la teología sobre la inmortalidad que está en la base de las dos.

Pero digámoslo una vez más: de ahora en adelante no vamos a hacer apologética de una confesión determinada ni entablar una controversia teológica, ni tampoco es nuestra intención hacer teología en general. Por otra parte carecería de sentido, ni está siquiera permitido a un filósofo, ignorar la existencia de todos esos interlocutores. Nuestro planteamiento y nuestras consideraciones, a pesar de que, como reflexiones filosóficas, tienen primariamente a la vista y analizan la realidad que se nos ofrece, atenderán siempre explícitamente a la situación de la discusión tal y como de hecho se desarrolla. La filosofía griega, el idealismo, el materialismo, la ilustración y toda la amplia gama de variantes posibles que nos ofrece la teología cristiana, tal va a ser en conjunto el encuadramiento histórico en que vamos a movernos y dentro del cual ha de intentarse llegar a una conclusión que corresponda al objeto estudiado, en lo que tiene de problema y en la parte de solución, o incluso, acaso, como fuente de incitación.

Por muy «puramente filosófica» que pretenda discurrir nuestra argumentación, no nos es permitido eludir esa confrontación, sin correr el peligro de acabar descolocándonos totalmente y de pisar un terreno sin eco y sin estructura. Y el que crea que esto no es así, no tiene más que hacer el intento, como yo lo he hecho, o quizás verse obligado como

yo, a discutir el tema de la «muerte y la inmortalidad» en las universidades de la India.

El verdadero móvil de la discusión en el presente es, según yo creo, o sigue siendo todavía, el ataque a la idea de inmortalidad, tal y como la vemos formulada en los escritos filosóficos y literarios de algunos decenios anteriores y posteriores a la revolución francesa y que debió agitar a las mentes de aquella época con una intensidad que hoy apenas somos capaces de comprender.

En el año 1767 aparece, dentro de la filosofía de la ilustración alemana, uno de los libros que más amplia resonancia tuvieron; se trata de la obra de Moses Mendelssohn «Fedón, o tratado sobre la inmortalidad del alma» *(Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele)*. Hermann Hettner [11], historiador de la literatura del siglo XVIII, dice que este libro fue para el público de entonces «no solamente una doctrina filosófica», «sino en realidad edificación y consolación religiosa»; «de todas partes se acudía a él, que era un judío, como a un pastor de almas que diera consejo». En el año 1780, un año antes de su muerte, Lessing condensa en una frase, contenida en su tratado sobre la educación del género humano *(Erziehung des Menschengeschlechtes)*, toda la doctrina del cristianismo: «Y así fue Cristo el primer maestro práctico y fidedigno de la inmortalidad del alma» [12]. En Francia, un discípulo de

11. HERMANN HETTNER, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*. Public. por G. WITKOWSKI, Leipzig 1928, t. 2, p. 141.
12. Párrafo 56; contiene solamente esta frase.

Rousseau, Robespierre, consigue en 1794 que la convención apruebe aquel famoso decreto, en cuyo único párrafo se dice que la nación francesa, además de creer en la existencia de un Ser superior, cree también en la inmortalidad del alma. Y Goethe, en una conversación con Eckermann del 25 de febrero de 1824, nos ofrece otro testimonio de la palpitante actualidad de la discusión. Hojeando un álbum de recuerdos, la conversación recae sobre el poeta Christoph August Tiedge y su poema *Urania*, que fue un *bestseller*, al publicarse en 1801. A pesar de que Goethe se encontraba en aquel momento del mejor humor, dice Eckermann que brota en él el recuerdo de aquellos años en que «no le había costado pocos esfuerzos soportar aquel libro». *Urania* es un poema didáctico, dividido en seis cantos, que expone en verso la doctrina de Kant sobre la inmortalidad. Es una lectura que hoy no hay quien resista. Pero merece la pena conocer la última estrofa de la obra, en la que la inmortalidad aparece como una figura alegórica, a la que se dirigen estos versos: «Tú me llamas hacia lo alto para divinizarme en el momento en que se me escapan las últimas lágrimas. Un *hombre*, cansado peregrino, termina su camino y un *Dios* comienza a recorrer el suyo.» Ya hemos dicho que un libro así no nos dice nada hoy día. Pero Goethe evoca un tiempo en que «no se cantaba ni se recitaba otra cosa que *Urania*». «Dondequiera que uno fuese, hallaba *Urania* encima de una mesa. *Urania* y la inmortalidad eran el tema de toda conversación.» Y Goethe se queja de

que ciertas «mujeres vanidosas, que estaban orgullosas de creer con Tiedge en la inmortalidad, habían tenido la osadía de someterle a un examen harto confuso sobre este punto».

Podrían alegarse una larga serie de ejemplos para demostrar que la idea de la inmortalidad parece que fue realmente el «dogma central de la ilustración» [13] y el último residuo, como se ha dicho, de «devoción personal» que aun quedaba en esta época de lo que había sido «el cristianismo histórico» [14].

Pero esa relación, en que tal «residuo» suele ponerse con el cristianismo, resulta muy problemática. Pues en realidad, ¿qué es lo que se ventilaba en toda aquella apasionada discusión sobre la idea de la inmortalidad? De hecho, la «gran mentira» [15] de que la muerte es en el fondo algo irreal, un fenómeno de tránsito, que no afecta al núcleo de nuestro ser en absoluto; y que la vida al otro lado de la muerte no era más que un simple seguir viviendo, una auténtica y estricta continuación del vivir anterior, en fuerza de la virtud y de las energías espirituales propias. Es decir, para expresarlo en palabras de Kant [16] «La existencia y la personalidad del mismo ser racional prolongada hasta lo infinito (a la que se llama inmortalidad del alma)»; naturalmente una «mejor» y más feliz existencia, en el

---

13. CARL STANGE, *Die Unsterblichkeit der Seele*, p. 105.
14. O.c., p. 99.
15. Nietzsche habla de «la gran mentira de la inmortalidad personal». *Gesammelte Werke*, t. 17, p. 222.
16. *Kritik der praktischen Vernunft*, public. por KARL VORLÄNDER. Leipzig [7]1920, p. 156; trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid [2]1963.

sentido de que el alma «es elevada de una vida imperfecta y sensitiva, a otra más perfecta, permanente y espiritual» [17], en la que quedan superadas las estrecheces y necesidades de la vida corporal; pues el hombre es un ser necesitado» sólo «en tanto en cuanto pertenece al mundo de los sentidos». Esta última cita está sacada también de la *Crítica de la Razón Práctica,* de Kant [18].

Tengo especial interés en que se oigan aquí las voces inconfundibles de las grandes figuras de la filosofía sistemática alemana y que se conozcan sus textos originales. De esta forma aparecerán rápidamente, como por un sistema de *tests,* las distancias estelares que nos separan ya de las ideas base que ellos alimentaron.

Johann Gottlieb Fichte [19], por ejemplo, sin hablar en verso, lo que hay que tener muy bien en cuenta, sino en una lección sobre el tema del destino del sabio, formula de la siguiente manera su idea sobre la naturaleza imperecedera del espíritu humano: «Eso que se llama la muerte... no puede interrumpir mi obra... Yo me he adueñado de la inmortalidad. Levanto atrevido mi cabeza hacia las amenazadoras peñas que surgen en las montañas, hacia el furioso rugir de las cascadas y hacia las crujientes nubes de humo que flotan sobre un mar de fuego para

---

17. HERMANN SAMUEL REIMARUS, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.* Tubinga [5]1782, c. 10, § 5, p. 796.
18. O.c., p. 61.
19. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 3. Vorlesung. Werke,* t. 1, p. 250s.

exclamar: Soy eterno y me resisto a vuestro poder. Destrozad el último grano de polvo de este cuerpo que yo llamo mío: sola mi voluntad..., arriesgada y serena, flotará sobre los escombros del universo.» Esta forma de pensar y de hablar es para nosotros algo totalmente rebasado, como es bien sabido. A la *philosophie rose* del idealismo, ha sucedido la *philosophie noire;* si bien quedaría todavía por aclarar si, por ejemplo, la filosofía existencialista del absurdo no será quizás la cara dolorosa y desesperanzada de esa misma filosofía idealista, que puso como absoluto al hombre autónomo.

A la vista de ese interminable abuso que se ha cometido con la palabra «inmortalidad» nada parece más comprensible que el deseo irreprimible de que no se pronuncie por lo menos durante un siglo. Pero lo que mejor se comprende es la protesta de la teología cristiana al sostener que la «inmortalidad» no tiene que ver nada en absoluto con el Nuevo Testamento; y de todo corazón estamos de acuerdo con Simone Weil [20] cuando dice que la fe en la inmortalidad es algo «dañino» porque echa a perder «la buena forma de morir».

Pero a pesar de los pesares, la palabra «inmortalidad» es uno de los vocablos fundamentales del lenguaje de los hombres. Y tales vocablos no se pueden desechar por simple decreto. ¡Cuántas veces se quisiera borrar del diccionario la palabra «amor», cuando la vemos tan abusivamente usada!

---

20. *La pesenteur et la grâce;* tr. al.: *Schwerkraft und Gnade,* p. 106.

Pero la palabra: «amor», lo mismo que «inmortalidad», es insustituible; no se puede prescindir de ellas [21]. Lo que se podría y debería hacer es más bien: intentar, por medio de un esfuerzo vigilante y siempre a punto, conservar la presencia inmaculada del verdadero y original sentido de esos vocablos.

Pero al llegar a este punto se alza un grito de la asamblea de teólogos presentando una objeción; nos quieren advertir que la idea de una inmortalidad, como propiedad natural del alma, en virtud de la cual y después de pasar incólume por el trance de la muerte, ésta habría de continuar existiendo en una vida «mejor», no es más que la doctrina de los grandes filósofos griegos, y sobre todo la de Platón; por consiguiente, se trata de una doctrina específicamente *filosófica,* razonada por la vía del pensamiento, sobre la base de una consideración del mundo por el método racional, que luego se extiende a la consideración del hombre. *Por todo lo cual* se trata de una tesis carente de significado e inaceptable, que el cristiano, además, no debe acomodar con las enseñanzas del Nuevo Testamento [22].

---

21. Así no se acaba de comprender, lo que KARL BETH parece decir en *Religion in Geschichte und Gegenwart* (2.ª edic., t. 5, col. 1398), a saber, que el concepto de inmortalidad ha sido apartado *por tales motivos históricos* de la explicación dogmática de la teología protestante moderna, como algo no pertinente.

22. «La doctrina del gran Sócrates, del gran Platón no se pueden armonizar con la del Nuevo Testamento.» OSCAR CULLMAN, *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten,* p. 156. «La inmortalidad es un pensamiento de la filosofía griega; y este pensamiento no tiene nada que ver con la resurrección en la Biblia.» «Novum Testamentum», año 2, p. 158.

Lo fatal, por consiguiente, en la teología de la ilustración, lo mismo que en la escolástica del medioevo, no está precisamente en un «mal uso» del concepto de inmortalidad, sino en la aceptación misma de esta categoría filosófica (metafísica, griega y pagana) y haber intentado incorporarla al patrimonio del pensamiento dentro de la doctrina del cristianismo.

Aquí tenemos, como bien queda a la vista, una posición clara y de profundas consecuencias. Propiamente hablando, se contienen en ella dos afirmaciones diferentes. La primera se refiere a la posibilidad o no posibilidad en principio de una armonía entre una determinada antropología filosófica y la filosofía en general por una parte, y la teología cristiana y el Nuevo Testamento por otra parte; una convicción, cuya desarticulación y refutación constituyen todo el empeño de este libro (y no sólo de éste), desde su primera página hasta la última, como aún se verá. La segunda afirmación contenida en aquella objeción teológica dice que la teología de la ilustración recogió en lo esencial la doctrina de Platón sobre la inmortalidad y no hizo más que repetirla; contra lo cual se puede demostrar con toda facilidad que, aunque esa teología viene repitiendo ella misma sin cesar, quizás con buena fe, que hubo tal aceptación y repetición, lo que ha sucedido es todo lo contrario. Al fin y al cabo Platón no es un cualquiera, sino uno de los fundadores del pensamiento europeo acerca del hombre, y que todavía tiene suficiente enjundia como para sostener viva la llama

de la discusión. Además, la falsa interpretación de la doctrina platónica a cargo del racionalismo ha ejercido una descomunal influencia sobre la filosofía popular y sobre la literatura; influencia que ha recorrido también otros muchos caminos y que ha llegado incluso hasta nuestros días.

El *Phädon* de Moses Mendelssohn es un libro en cierta manera curioso. En su mayor parte no es más que la traducción del diálogo platónico *Fedón*. Llega un momento en que el traductor se convierte en autor; pero los límites donde empieza el uno y el otro termina no están claros. En la introducción se dice ciertamente que en el libro se ha intentado «aderezar los argumentos metafísicos según el gusto de nuestro tiempo», y que hacia el final se ha visto obligado a «abandonar» a su guía, es decir, a Platón [23]. Pero desde el principio hasta el final del libro se trata del diálogo sostenido por Sócrates con sus amigos en su celda de muerte la víspera de su partida del mundo. Y el lector de buena fe tiene la impresión de haber leído todo el rato un Platón quizás modernizado, pero un verdadero Platón, es decir, una interpretación de Platón puesta al día. Pero en fin, ¿qué hay que oponer a eso? A fin de cuentas es algo que se ve todos los días; y Mendelssohn no puede decirse que haya hecho de Platón una película para la televisión. Pero la cuestión que sigue planteada es si la interpretación que se hace es *correcta*. Si comparamos los dos textos, poniendo

23. MOSES MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Reutlingen [4]1789, p. VIS.

un libro junto al otro, el *Phädon* y el *Fedón,* resulta que tenemos ante la vista dos libros completamente distintos y que en la interpretación de Mendelssohn se nos ha escamoteado y falsificado el pensamiento platónico hasta hacerlo irreconocible.

Por ejemplo, el lector del *Phädon* no es capaz ni siquiera de sospechar, que en Platón no existe una especulación de tipo racional sobre el tema de lo que ocurre después de la muerte; pues todo lo que se dice en el *Fedón,* lo mismo que en los demás diálogos platónicos, sobre el mundo del más allá, está expresamente tomado de la «mitología»; es decir, que se trata de una doctrina, cuyo autor no es ni siquiera Platón, y que él mismo asegura haber tomado de las «sagradas tradiciones» que él respeta y venera. «Necesito tener junto a mí a un pagano, para no dejarme arrastrar hacia la revelación» [24], escribe Mendelssohn durante la redacción de su libro a un amigo, sin darse cuenta de lo que significa que el mismo Platón *sí* se haya «dejado arrastrar» de buena gana hacia una verdad patrimonio de las narraciones míticas, que él mismo jamás hubiera imaginado, sobre un juicio después de la muerte y sobre la suerte de los muertos en el más allá. Y realmente, en el *Phädon* del siglo XVIII no se encuentra ni una palabra sobre este mito escatológico; Mendelssohn lo ha suprimido sin contemplaciones. Pero con esta tachadura no solamente se ha dejado de poner algo de una importancia decisiva,

24. Cf. HERMANN HETTNER, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert,* t. 2, p. 138.

sino que automáticamente queda falseado todo el resto. La instrumentación que se da al conjunto ya no hace más que desafinar. Según la opinión de Platón «este» mundo y el «otro» no sólo están separados por la muerte, sino también por el juicio. Pero de la lectura del *Phädon* jamás se podría sacar la consecuencia de que éste fuera el pensamiento de Platón; como tampoco que no es concebible ninguna figura en la existencia extraterrena que no sea una adjudicación divina judicialmente dictada. Por consiguiente, según la doctrina de Platón, el objeto de la esperanza humana no es simplemente que el alma quiere seguir existiendo, una vez pasada la muerte. Esto lo expresa Sócrates diciendo: la inmortalidad es un terrible peligro para el que no quiere el bien [25], porque «aquellos que no han sido considerados dignos de salvación por la gravedad de sus delitos», serán arrojados al Tártaro, «de donde ya no podrán escapar jamás» [26].

Karl Barth, influido en este punto y desorientado por la falsificación racionalista sobre Platón, habló hace poco, en una conferencia dada por la radio [27], sobre el tema de la inmortalidad y de la perdición en que está sumido el hombre que vive contra Dios, pues ha caído en la muerte eterna; pero después de exponer esos pensamientos añade la siguiente observación: «Platón no había dicho eso.» Pero la verdad es que Platón «sí» había di-

25. PLATÓN, *Fedón* 107*c*4.
26. O.c., 113*e*5.
27. En *Unsterblichkeit*, p. 49.

cho eso, y además, exactamente lo mismo. Pero sobre todo, en opinión de Platón, la «verdadera felicidad de los buenos» no consiste «en las bellezas y perfecciones de mi espíritu», como Mendelssohn hace decir a sus ilustrados héroes [28]; sino, al menos según se lee también en el *Fedón*, en vivir en un lugar cuyos templos no contienen las imágenes de los dioses, sino a los dioses mismos [29].

Si se aceptan estas pocas y no sistemáticas correcciones, dirigidas a contrarrestar algunos errores fundamentales producidos por la interpretación «ilustrada» de Platón y que a partir de ella se habían extendido por doquier al menos, se habrá admitido ya, así me parece, que no se pueden seguir sosteniendo las siguientes caracterizaciones de la doctrina platónica sobre la muerte y la inmortalidad. Primero, que para Platón la vida del alma después de la muerte consiste en un seguir existiendo hasta lo infinito, por virtud de su propia y natural potencialidad. Segundo, que la doctrina «griega» sobre la inmortalidad sea una doctrina «puramente filosófica», en el sentido de que esté fundada exclusivamente sobre la empiría y la argumentación racional; Platón, al menos, es cierto que no se entendió a sí mismo de esa manera. Y por fin, que la idea «griega» y la cristiana sobre lo que sucederá con el alma allende la muerte, sean dos posiciones extrañas entre sí; tal supuesto vendría entonces a coinci-

28. MOSES MENDELSSOHN, *Phädon*, p. 182.
29. PLATÓN, *Fedón* 111*b*7s.

dir con la opinión de Oscar Cullmann [30] de que «san Pablo se encontró con determinadas personas que no podían aceptar su doctrina sobre la resurrección, porque creían en la inmortalidad del alma».

Por lo demás, la expresión «inmortalidad del alma» necesita una cierta aclaración, incluso por lo que se refiere al sentido que pueda tener en Platón. Como lo más natural del mundo nos hemos acostumbrado a ver aquí el pensamiento más propio y más puro de Platón; que el sujeto de la inmortalidad es realmente el alma, la cual ha de ser considerada como el hombre propiamente dicho. Es probable que esto sea verdad dentro del «platonismo». Pero Platón no es un platónico. De todas formas, cuando en el diálogo posterior, *Fedro* [31], se pone a contestar de nuevo la pregunta, como si dijéramos desde su raíz, sobre «en qué sentido puede decirse que un ser viviente sea mortal o inmortal», sorprende que no se habla ni una sola palabra que se refiera sólo al alma. Allí se dice: «Pensamos en la imagen de un ser viviente, que es a la vez anímico y corporal; pero ambos, alma y cuerpo, confundidos para siempre». Además, no ha de entenderse la inmortalidad como un concepto de la razón que pueda ser demostrado; la pensamos más bien con la mirada puesta en los dioses, «aunque nunca los hayamos visto ni tengamos un conocimiento suficiente de ellos».

---

30. *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten*, p. 155.
31. PLATÓN, *Fedro* 246*c*.

Lejos de intentar siquiera una definición, lo que Platón parece querer decir con estas referencias es más bien lo siguiente: Si un día somos partícipes de la inmortalidad, será sólo en el sentido de que ha de ser algo que se le dé como regalo a todo el ser humano corporal, y no solamente al alma, y como una participación, que no se podría ni pensar, en la vida de los dioses; pues en ellos es donde está realizada en su perfección de prototipo. «El que dice "inmortal" entre los griegos, quiere decir Dios» [32]. Por consiguiente vemos que Platón mismo confiesa que es una expresión impropia e inadecuada el llamar inmortal al alma.

Y sin embargo, no carece del todo de sentido que este vocablo aparezca una y otra vez, no sólo en el lenguaje de Platón, sino también en el habla corriente de todas las personas, y que no caiga en olvido; si bien sería más propio, tomado en sentido estricto, que se hablara únicamente de la *indestructibilidad* del alma. Pues lo que realmente se halla contenido en esta indestructibilidad, es precisamente la inmortalidad que supera todo pensamiento; pues no es la inmortalidad del alma, sino la de todo el hombre.

---

32. ERWIN ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* Tubinga 9-10 1925, t. 2, p. 2.

VIII

Nos hemos acostumbrado a decir «inmortalidad del alma»; pero es una expresión poco feliz. Pues tomado en su sentido estricto, el morir o no morir es algo que sólo puede suceder a todo el hombre, y nunca al alma sola. Pero es que además, tal y como suena el vocablo, puede favorecer la falsa idea de que en la muerte no muere realmente el hombre. Por eso parece más apropiado hablar de indestructibilidad, de algo que no puede perecer ni ser aniquilado, en lugar de hablar de inmortalidad del alma. Así lo hicieron constantemente los grandes maestros de la cristiandad. Dentro del ámbito significativo de esas expresiones está presente igualmente el poder destructor de la muerte, sin verse en absoluto disminuido o atenuado, sino incluso expresamente aludido; si bien, como en una sola expresión, queda dicho también que el alma no es totalmente víctima de esa destrucción. «El hombre que acaba de fallecer está muerto, pero su alma vive»,

dice Herman Volk [1]. Y si bien reconoce que puede sonar como una contradicción, advierte también que todo el hombre, incluso el hombre viviente, es «una realidad difícil de comprender».

Sin embargo, es preciso que aclaremos qué hay que entender cuando hablamos de aquella suprema y última cualidad del alma de permanecer incólume a la muerte. Creo yo que, tratándose de una cosa tan importante, tenemos cierto derecho a que se precisen todo lo posible los conceptos. Por nuestra parte, no nos daremos jamás por satisfechos con un par de vaguedades que no comprometen a nada, como aquellas que nos ofrece, por ejemplo, Karl Jaspers de una forma tan extraña: «La presencia de lo eterno es ya una inmortalidad»; «somos mortales, cuando no tenemos amor, y somos inmortales, cuando amamos» [2]. Esto nos resulta demasiado impreciso. ¿Qué significa en concreto «naturaleza imperecedera» del alma?

«Perecedera es una cosa que posiblemente puede dejar de ser; imperecedera en cambio, *incorruptible,* es una cosa que no puede dejar de ser». Así se expresa santo Tomás de Aquino en su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles [3]. Esto ya es un lenguaje claro. *Pero:* ¿Puede el alma humana ser llamada realmente «imperecedera» en un tal sentido? ¿No será preciso determinar algo más el alcance de la palabra o quizás incluso hablar de ciertas limita-

1. *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* t. 2, p. 672.
2. En *Unsterblichkeit,* p. 38. Cf. también KARL JASPERS, *Philosophie,* Berlín-Gotinga-Heidelberg ²1948, p. 753ss.
3. *Comentario a la Metafísica* 10, 12; n. 21, 45.

ciones? ¿No podría ocurrir que tal expresión diera lugar a una forma de entender demasiado absoluta y literal, en un sentido, en suma, que no podría ser aceptado por su mismo autor? Cuando, por ejemplo, nos dice Spinoza en su *Ethica*[4] que «nuestro espíritu es eterno», *mens nostra aeterna est;* y Goethe[5] lo llama «un ser... de naturaleza totalmente indestructible», «que obra por eternidad de eternidades», los dos no quieren decir evidentemente otra cosa sino que el alma es «imperecedera»; es decir, de tal naturaleza, según su definición, que es imposible que deje de ser. Y con todo, es absolutamente cierto que santo Tomás rechazaría esas formas de hablar y de entender. Sin embargo, atendiendo al tenor literal de sus términos conceptuales, santo Tomás queda de momento indefenso contra tal interpretación. Pero que esa interpretación se confunda e identifique con la idea de santo Tomás y la tradicional representación occidental sobre la inmortalidad del alma, no es una posibilidad meramente abstracta, como rápidamente puede comprobar el que ahonde un poco en la discusión actual sobre el tema.

Todavía resulta más difícil establecer las diferencias con respecto a las opiniones de otros autores. Schopenhauer ha formulado la suya de esta forma: «El argumento más sólido en favor de nuestro carácter imperecedero» es, en definitiva el «viejo principio» de que nada que sea real puede jamás

4. V, 31; scholion.
5. *Gespräche mit Eckermann;* 2 de mayo de 1824.

volver a la nada, *in nihilum nihil potest reverti* [6]. «A pesar de siglos de muerte y de corrupción nada hay que se haya perdido; ni un átomo de materia ni mucho menos nada del ser intrínseco en que se presenta la naturaleza. De acuerdo con esto podemos siempre exclamar tranquilos en todo momento: a pesar del tiempo, de la muerte y de la corrupción todos nosotros estamos enteros» [7]. Con esta forma de alentarse a sí mismo, que suena no poco a desesperación, creo que todos estaremos de acuerdo en que no se ha aludido en absoluto a lo específico de esa naturaleza imperecedera del alma espiritual. Pero naturalmente, si se diera una tal estabilidad del ser, hay que suponer que, en esa universalidad, estaría también incluida el alma. Santo Tomás parece, incluso, afirmar exactamente eso mismo cuando formula la doctrina tradicional del cristianismo. Por lo menos tiene frases tan parecidas que casi podrían ser calcadas: «Ningún ser creado puede llamarse pura y simplemente perecedero» [8]; «todas las obras de Dios perduran eternamente» [9]. Desde luego que si se examinan estas expresiones, pronto nos descubren una diferencia fundamental con aquellas otras de los autores arriba citados: santo Tomás habla de forma expresa del mundo en cuanto *creación*. Esto hace cambiar el asunto y además lo complica.

---

6. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, t. 2, p. 1271.
7. O.c., p. 1261.
8. *Comentario a las Sentencias* 1 d. 8, 3, 2.
9. *Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 9 ad 1; de forma parecida en o.c., 5, 4 y *Summa theologica* I, 104, 4.

En efecto: quien entienda al mundo, lo mismo que al hombre en cuerpo y alma, como una *creatura*, es decir, salido en su totalidad de la voluntad del *Creator*, y por consiguiente recibiendo el ser recibido de este origen, es imposible que a la vez tenga a este ser, llamado de la nada, por algo que sea de por sí estable, y que considere inimaginable que ese ser vuelva a la nada. En todo caso, el mismo concepto de criatura hace que ésta sea incapaz de conservarse por sí misma en el ser. Es cierto que tampoco podemos por nosotros mismos dar ese paso hacia la nada, por mucho que lo deseáramos. En realidad somos, en un sentido totalmente exacto de la palabra, *incapaces* de volver a la nada. Y sin embargo, sigue siendo también totalmente cierto que «los seres creados podrían volver de nuevo a la nada, lo mismo que salieron de ella, si ello fuera la voluntad de Dios» [10]. Fuera del creador, no hay nadie que sea capaz de revocar y anular la creación [11]. Pero que esta posibilidad de revocación pudiera ser un acto de *justicia*, en vista de la infinita profanación de lo creado a manos del hombre histórico, es un pensamiento que no resulta nada extraño dentro de la tradición cristiana [12].

Pero esto no es por lo pronto más que la parte negativa, el reverso de la medalla. El anverso está

---

10. *Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 4 ad 10.
11. *Sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologica* III, 13, 2.
12. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 4 ad 6; de forma parecida en *Comentario a las Sentencias*, 4 d. 46, 1, 3 ad 6; 2, 2, 1 ad 4.

descrito en aquel texto: «Dios "ha creado todas las cosas para que sean" (Sab 1, 14), y no para que vuelvan a hundirse en la nada» [13]. Esto quiere decir que la última garantía de la estabilidad del ser es la inmutable voluntad creadora, por cuya virtud todo lo real, no solamente tiene el ser, sino que además tiene un ser «bueno», es decir, querido y afirmado de una forma creativa. De hecho, cuando uno está convencido de que el mundo y uno mismo es criatura realmente, la percepción intensa de ese «realmente» le hace pensar en una «positividad» y en una capacidad de subsistencia tan incomparables y tan resistentes, como ni siquiera puede presentir ese tan cacareado respeto ante la pura objetividad de lo fáctico. Es posible que esta sensación se presente, incluso en el plano reflexivo, sólo en situaciones extremas de tipo mental o existencial. Por ejemplo, en cierta ocasión, al hallarme yo en un monasterio budista chino, se me quiso demostrar de forma práctica el valor de los principios de Zen por la eficacia que desarrollan a través de la meditación, repitiéndome docenas de veces que en realidad yo no era «nada» ni «nadie»; al final, era tal el poder absorbente y la fascinación que ejercía sobre mí aquel eterno desgranar de sugestiones «aniquiladoras» que, en un momento determinado, no tuve más remedio que gritar para defenderme: ¡No! ¡Yo soy «algo» y soy «alguien», pues Dios me ha creado!

Parece, pues, que con la creación hay algo hecho

13. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. quodlibetales* 4, 4.

que no se puede deshacer. La criatura que una vez llegó al ser, no puede jamás desaparecer del todo de la realidad. Ya sólo este rasgo de indestructibilidad, dado al carácter de criatura en el alma, hace pensar que es imposible que después de la muerte sea todo igual que antes de nacer. Karl Barth [14] ha dicho en cierta ocasión, interpretando el «testimonio de la Biblia», que el ser mortal significa para el hombre existir «no fuera, sino dentro del plazo temporal que se le ha puesto: como no se era antes, tampoco después». Yo me pregunto, si realmente puede afirmarse tal cosa, cuando ese «antes» significa volver a ser después lo que se era antes de la creación.

Pero sigamos precisando la idea del «carácter imperecedero» del alma. Todavía no hemos hablado siquiera de una forma explícita de ese rasgo de no caducidad específica que caracteriza y diferencia al alma espiritual. Con él no quiere decirse únicamente la exclusión de una pérdida del ser que tuviera lugar asegurándola de alguna forma, ni tampoco un mero seguir subsistiendo dentro del conjunto total de la creación [15], sino una manera de seguir incólume, en virtud de la cual, el alma, *en su idéntica individualidad,* está capacitada para permanecer en el ser, como ella misma, continuando y afirmándose en su existencia más allá de la muerte. Con esto queda

14. En *Unsterblichkeit,* p. 46.
15. TOMÁS DE AQUINO habla de que las criaturas no espirituales son imperecederas *secundum substantiam (Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 4) o *in suis causis* (o.c., 5, 9 ad 1).

delimitada claramente nuestra cuestión, al menos contra la pretensión idealista de que el espíritu humano posee la vida porque la tiene por sí y de sí mismo y de que se mantiene en la existencia por sus propias fuerzas, «obrando por eternidad de eternidades». Pero también es verdad que, a pesar de lo dicho, la misma filosofía nihilista del absurdo está caracterizada por esa exigencia de similitud con Dios, como por una especie de idea fundamental determinativa, no obstante oírle siempre hablar de muerte y de frustración. Más atrás la caracterizamos como la versión dolorida y desesperada de la doctrina del idealismo sobre el hombre. Podría también decirse, que la distinción entre las dos está en el *modo* de desengaño en que el existencialismo desemboca, después de no poder verificar la misma exigencia de divinidad en que coincide con el idealismo. Quedar desengañado no significa otra cosa que el no encontrar el mundo como debería ser según la propia opinión. Pero cuando uno se ve en él ni más ni menos de como realmente es, es decir, como *creatura,* una criatura de Dios, no puede sentir desengaño alguno al ver que uno no es «como Dios». Y por lo que se refiere a la no caducidad del alma, aunque con ella se entiende una estabilidad que no puede ser perjudicada o destruida ni por una intervención de fuera, ni por desaparición de esa potencia propia de ser, tampoco ha de entenderse como si incorruptibilidad *(incorruptibilitas)* fuera una potencia soberana que excede los límites del carácter de criatura. La incorruptibilidad indi-

vidual es, al igual que todo el ser, algo que se ha recibido con la creación; algo en todo caso *dado*, aunque por virtud de donación esencial pertenezca, como propio, a esa totalidad de lo que nuestro ser es.

Mientras voy escribiendo todo esto, cuento ya con que salga una nueva objeción de tipo teológico que no puedo ni quiero esquivar. Es esta vez una objeción que no tiene ninguna novedad, y a la que ya por ejemplo Leibniz ha intentado contestar. Y la objeción dice [16]: ¿No se le atribuye así al hombre una inmortalidad que en realidad no le pertenece, una inmortalidad «absoluta», en el sentido de que tiene su raíz en el ser mismo del alma, en lugar de fundarse en la voluntad de Dios? Leibniz ha contestado a esto [17] diciendo que «es mucho más ventajoso para la causa de la religión, *infiniment plus avantageux*, defender que las almas son inmortales por naturaleza y que sería un milagro que no lo fueran, que afirmar que nuestras almas son por naturaleza mortales y que sólo gracias a un don milagroso de la misericordia divina no morirán». Con este intento de respuesta por parte de Leibniz no se disipa, en lo que podemos juzgar, aquella sospecha que dio lugar a la objeción, sino que probablemente se agudiza. A mí me parece que lo importante

---

16. PAUL ALTHAUS, *Die letzten Dinge*. Gütersloh [4]1933, p. 90s.

17. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765, citados según la versión alemana, Darmstadt 1959, p. LVIS; trad. cast.: *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, 1928.

es ante todo tener bien claro lo que es creación y existencia creada. Si *creatio* (creación) significa que Dios, al crear algo, no mantiene para sí el ser de lo que crea, como si él *solo* siguiera siendo lo único real, sino que realmente da el ser y lo participa, es evidente que la *creatura* posee en este caso su ser y su existencia con toda propiedad, como una verdadera cosa propia; siempre, desde luego, como algo recibido y que le sigue siendo dado, pero precisamente por ello como auténtica propiedad. Todo lo que el hombre es y posee «por creación», lo es y lo posee «por naturaleza».

Por consiguiente, según esto, a la pregunta con que se formulaba la objeción contestaría yo con una réplica: ¿Acaso no tiene también su fundamento en la «voluntad de Dios» todo lo que es parte integradora de nuestro ser natural, incluida la incorruptibilidad individual del alma? Si es cierto que la *incorruptibilitas* pertenece a la naturaleza de un alma espiritual, ¿no tendría que ser esta cualidad algo que el pensamiento puede conocer y comprobar, tan cognoscible para él, al menos, como lo es el alma misma? Esto es exactamente lo que aquí se sostiene. La incorruptibilidad del alma no es algo que se pueda solamente sospechar, adivinar por conjeturas o admitir por la fe; puede ser demostrada con argumentos y se la puede razonar. Aunque hay que tener idea clara de la clase de argumentos que se pueden esperar a este respecto y con cuáles no se puede contar.

Es comprensible para cualquiera, que no nos

movemos aquí en el reino de la evidencia empírica inmediata; por consiguiente, no puede haber una demostración de tipo experimental neto. Mucho menos nos encontramos en el ámbito perceptible de lo cuantitativo; lo que quiere decir que nada puede conseguirse a base de cálculo y medida. Por lo que se refiere a las ciencias, cuyos procedimientos no son de carácter primariamente cuantitativo, no hace mucho que el biólogo Adolf Portmann [18] afirmó que nadie conseguirá de la investigación de las ciencias naturales, partiendo de la situación en que ahora se encuentran, una explicación del origen y determinación esencial de los seres vivientes; y esto es tan válido igual para una flor y para un pájaro como para «el hombre». Dicho con otras palabras, quiere ello reafirmar que la biología «no es competente para dictaminar sobre el problema de la inmortalidad del alma» [19]; ni siquiera está capacitada para tratar el asunto.

Si juntamos todas estas declaraciones, se nos viene a decir entre unas y otras, que en principio no hay que esperar por parte de las ciencias naturales ni argumentos *a favor* de la incorruptibilidad del alma, ni argumentos *en contra* de ella. Mucho más complicado se presenta el problema planteado sobre el terreno de la psicología, suponiendo que no se la entienda también como una ciencia natural pura. En cambio nos inclinaríamos a reconocer carácter de verdadero argumento a la proposición si-

18. En *Unsterblichkeit*, p. 29.
19. O.c., p. 21.

guiente, suponiendo que fuera cierta: «En el subconsciente, cada uno de nosotros está convencido de que es inmortal.» Claro que su autor, Sigmund Freud [20], negó expresamente que esto fuera un argumento. En todo caso él mantuvo que esa convicción proviene de la experiencia. Y en realidad en ningún caso podría ser puesto al mismo nivel que los resultados de una encuesta. Pero yo quisiera hacer notar, como entre paréntesis, que un escrutinio de opiniones, en nuestro caso, no significaría absolutamente nada. En una encuesta realizada hace unos años en seis países europeos, el cuarenta y siete por ciento de los alemanes declararon que creían en la inmortalidad [21]. Este resultado no tiene la menor fuerza argumental, por la sencilla razón de que en tales encuestas las personas preguntadas expresan sencillamente lo que *creen*, con la mejor sinceridad, que es su propia opinión. La realidad del caso es, en cambio, que la convicción auténtica sobre asuntos de esta naturaleza tiene unas propiedades tales que la hacen inasequible a un escrutinio apresurado, e incluso sólo se hacen conscientes al mismo interrogado en momentos de especial conmoción existencial.

Pero la cita que hemos dado de Freud creo yo que es otra cosa completamente distinta y de mucho mayor peso específico. Cuando todos los hombres, en el estadio preconciencial de su vida anímica, sin

---

20. *Gesammelte Werke*, t. 10, p. 341.
21. KARL FRIEDERICHS, *Lebensdauer, Altern und Tod*, Francfort del Meno 1959, p. 199.

excepción alguna y desde lo más recóndito de su ser, atestiguan una cosa tan fundamental como es la «inmortalidad», ¿podría decirse sensatamente que se equivocan?

Con todo, no pretendemos afirmar que sea ese un argumento en el sentido estricto, mientras se siga admitiendo, claro está, que un razonamiento argumental-cognoscitivo del objeto de que se trata. Entre las razones que suelen aducirse para probar la incorruptibilidad del alma hay docenas que no cumplen ese requisito que acabamos de comentar. Pero eso no quiere decir que, a pesar de ello, no merezcan la máxima atención. Recuérdese, por ejemplo, el pensamiento de Kant, según el cual la «inmortalidad» es algo que se «postula», porque no hay otra posibilidad de dar una fundamentación al deber moral como exigencia absoluta; o recuérdese, también, a esas personas que están convencidas de que no se equivocan al dar su vida por fines más altos. Reflexiónese también sobre la significación que encierran los usos de carácter religioso que son practicados por todos los hombres cuando entierran a sus muertos. A todo esto podrían añadirse otros ejemplos.

Pero, ¿se dan argumentos en el sentido estricto a favor de la incorruptibilidad del alma, es decir, razones verdaderamente demostrativas, que se asienten sobre la base de un conocimiento del alma misma? Por lo menos sabemos que desde hace millares de años se han formulado sin interrupción argumentos

de esa clase. Para que estos argumentos no se desplomen por sí solos tienen al menos que demostrar una cosa. No es suficiente que expliquen *de alguna manera* el contenido que quieren probar; cuando decimos «de alguna manera» queremos significar que no basta dar una contestación para el neutral consumo académico, que aspira a saber lo que se pueda sobre una cosa. Así no servirían para nada. Esos argumentos tienen que tener consistencia y suministrar apoyo contra una serie de datos experimentales, que por lo pronto parecen indiscutibles, y que consisten en que en la muerte cesan todas las manifestaciones vitales del hombre, incluso las espirituales. Tienen que demostrar, por consiguiente, de forma clara, que el alma humana es en definitiva independiente del cuerpo, y que por razón de su naturaleza, más aún, en fuerza de un conocimiento que tenemos de su naturaleza, podemos afirmar que no puede ser arrastrada por el desmoronamiento que evidentemente ha arrastrado al cuerpo.

De hecho no pocos de los argumentos «clásicos» pretenden afirmar que han conseguido llegar a eso. ¿En qué se fundan? La contestación puede tener distintos nombres: El alma como «ser simple», «su inmaterialidad», «su espiritualidad», «su atemporalidad» y otros semejantes.

Pero en toda esta serie de argumentos no hemos incluido todavía uno, al que quisiéramos ahora dedicar especial atención. Es muy probable que cada uno de nosotros tenga como una especie de afinidad, que varía en cada caso, con un determinado argu-

mento, hasta tal punto que los otros no le digan nada, o al menos no mucho. A mí personalmente, el argumento que me merece más estimación es el que habla de la *capacidad de verdad*. Este argumento lo vemos, por lo demás, formulado a lo largo de toda la tradición, empezando por Platón [22], pasando por san Agustín [23] hasta llegar a santo Tomás de Aquino. Santo Tomás de Aquino [24] dice que el ángel y el alma humana son imperecederos, *incorruptibiles*, porque por su naturaleza son capaces de conocer la verdad, *capaces veritatis*. Como fácilmente podrá adivinarse, esto no es más que el miembro de un silogismo, es decir, su conclusión. La verdadera fuerza demostrativa consiste en que, realmente, el conocimiento de la verdad, a pesar de depender de los órganos sensoriales, es un fenómeno intrínsecamente independiente por su naturaleza de todo proceso material. Y esto es una cosa reconocida por todos, reconocida de hecho y por la fuerza ineludible de la naturaleza misma de la cosa; es algo tan de hecho reconocido, que lo es también por aquellos que ni siquiera lo saben, e incluso por los que de manera formal y expresa lo niegan. No hay muchos argumentos de los que se pueda decir esto. Pero, veamos: ¿Es cierto lo que acabamos de afirmar?

En todas las afirmaciones humanas va implícita la pretensión de una posibilidad de conocer la ver-

---

22. *Fedón* 79.
23. *De Trinitate* 13, 8.
24. *Summa theologica* I, 61, 2 ad 3.

dad; y a veces se afirma que se la conoce de hecho. Pues afirmar una cosa quiere decir hacer cognoscible la verdad y comunicarla. La verdad, por su parte, no es otra cosa que el conocimiento de una realidad. Pero no todo lo que sale de la boca del *homo sapiens* es *eo ipso,* automáticamente, una «afirmación humana» en ese sentido. Nadie diría que ha oído una «afirmación humana», si, por ejemplo, durante una operación quirúrgica, empezara a hablar el enfermo, porque su potencia verbomotora fue puesta en marcha mediante una excitación de determinados centros del cerebro. Aunque lo que el enfermo dijera tuviera sentido, nadie llamaría a sus afirmaciones «hablar humano». También se da una clase de pensamiento y de lenguaje puramente asociativo, que sigue ciegamente a los estímulos que le llegan y que también es, sin duda alguna y en gran porcentaje, el resultado de la función de mecanismos psíquicos y fisiológicos. Al revés de todo ello, la verdadera función lógica de «pensar la verdad» podría definirse precisamente por su resistencia contra las asociaciones que se le ofrecen.

Pero además se da sobre todo el pensamiento *de ideología,* que es una manera de pensar, que no está precisamente determinada por contenidos objetivos, es decir, por la verdad de la cosa, sino más bien por intereses más o menos materiales. Lo importante en este punto es lo siguiente: cuando a ese pensamiento se le reprocha ser una «conciencia falsa» se le niega el derecho a proclamarse como «verdadero», se afirma ya, aunque quizá sin saberlo,

que la verdad supone independencia. La extensa influencia que está adquiriendo el marxismo está justificadamente explicado y descansa precisamente sobre ese mismo planteamiento, a saber, que por medio de un principio de método demuestra que determinadas tesis de tipo político o de concepción de la vida humana son objetivamente carentes de todo valor, *porque* son el resultado de determinadas condiciones materiales o económicas. Pero con ello viene a confirmarse también, por otra parte, que el tender a la verdad solamente es auténtico cuando existe una independencia de toda especie de causalidad que no sea la espiritual. Y aunque un determinado sujeto llegara a afirmar que todas las opiniones humanas sin excepción se han originado por la fuerza de una necesidad que obra mecánicamente, por ejemplo, como resultado de las condiciones de la producción y de la división en clases, o bien por una sublimación de la *libido,* estaría a la vez de una forma necesaria y como la cosa más natural, exceptuando de todas ellas a *una* opinión: es decir, la suya propia [25]. Y tal cosa la estaría efectuando ese sujeto por necesidad. ¿Por qué? Porque de lo contrario negaría su propia capacidad de aprehender con independencia la realidad; negaría la capacidad de verdad de su propia alma, y con ello su incorruptibilidad. Y nadie es capaz de hacer eso con todas sus implicaciones y consecuencias.

Puesto en forma silogística el argumento que

25. Cf. sobre esto C.S. LEWIS, *Miracles;* tr. al.: *Wunder,* p. 27s.

acabamos de desarrollar sería así: El alma humana es capaz de conocer la verdad en sí y como tal; el alma humana es capaz de *hacer* algo que por la estructura misma de la acción está por encima de cualquier proceso material y que es independiente de él; es así que la acción del alma entendida de esta forma significa una operación de carácter absoluto *(operatio absoluta);* luego el alma tiene que tener una esencia absoluta *(esse absolutum),* tiene que poseer un *ser* que es independiente del cuerpo; tiene que ser algo que sigue conservando la subsistencia a pesar de la disolución del cuerpo y a pesar de la muerte [26].

Otra pregunta es la naturaleza o forma de esta subsistencia ulterior y cómo podría ser imaginada la existencia del *alma separada.* Sobre este punto no hay conocimientos humanos fundados en razones. Y casi podríamos decir que es un distintivo de los grandes pensadores el no pretender arrogarse conocimientos en este punto concreto. Se les reconoce precisamente por su silencio. No solamente no se encuentra en Platón, sino que tampoco en santo Tomás [27] encontramos una especulación de tipo racional sobre lo que sucede con el hombre al otro lado de la muerte. Ni siquiera los libros sagrados

26. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias* 2 d. 19, 1, 1.

27. TOMÁS DE AQUINO trata también cuestiones como la de la forma de conocer del alma después de la muerte (p. e. *Quaest. disp. de veritate* 19, 1); pero en ello parte expresamente de la verdad de fe *(Sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus..., ita sustinere necesse est...).*

del cristianismo, a pesar de que describen la vida eterna con toda clase de figuras y representaciones, dicen apenas una palabra sobre la forma de subsistir de los muertos, a excepción, por ejemplo, de cuando hablan de un «dormirse».

Esta expresión habría que tomarla desde luego mucho más a la letra de lo que normalmente se toma. Los que «durmieron», como todos los que se desprendieron del cuerpo, no están solamente en disposición de *percibir* en un grado más alto [28], sino que entran en una forma de existencia en la que se da, por ejemplo, una nueva y atemporal forma de pervivir y en la que nuestros relojes y aparatos de medición carecen de objeto. El «tiempo intermedio» que empieza en el momento de la muerte y se extiende hasta la resurrección esperada por la fe al final de los tiempos, no puede ser en absoluto la misma forma de «durar», que la que rige entre el nacimiento y la muerte. El tiempo, lo atemporal y la eternidad se han convertido de pronto en algo «simultáneo». Esto abre un ancho campo a la reflexión y al pensamiento imaginativo. No nos está permitido, a pesar de ello, ir con nuestras imaginaciones más allá de ciertas suposiciones razonables; lo cual, a su vez, no significa que una razón deseosa de saber algo más no pudiera encontrar esas imaginaciones grandiosas y no se viese tentada de sucumbir a su encanto.

El que, hondamente persuadido por la experien-

---

28. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. quodlibetales* 3, 21; *Summa contra Gentes* 2, 81.

cia de que la forma de vivir del hombre se realiza en una mutua y recíproca influencia del cuerpo y del alma, ve en la muerte el fin del verdadero hombre espiritual y corporal, es el que más mudo y atónito se queda ante la pregunta de cómo habrá que imaginarse un alma «existiendo» separada del cuerpo y mucho más «viviendo» sin él.

Pero ese desconcierto y perplejidad, que, según a mí me parece, no pueden ser aliviados por ninguna clase de especulación ni filosófica ni teológica, podría muy bien hacer ver bajo una nueva luz la verdad de la resurrección creída por la fe; no digo hacerla entender, sino iluminarla, quizás hacerla más luminosa únicamente. La teología occidental ha afirmado que como la bienaventuranza final significa la perfección real del bienaventurado, y como el alma sólo por su unión con el cuerpo posee la perfección de su naturaleza e incluso esa semejanza con Dios a que está destinada [29], parece que la incorruptibilidad del alma exige por necesidad la resurrección futura [30].

Pero ni aun con esto se habría verificado, según nos dicen esos mismos teólogos, la victoria sobre la muerte; pues también hay quien resucitará para condenación (Jn 5, 29); y mucho menos podría decirse que la victoria consiste en el simple carácter de incorruptibilidad propio del alma. Pero como, por otra parte, lo que una cosa es «por naturaleza»,

---

29. TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 10 ad 5.
30. El mismo, *Summa contra Gentes* 4, 79.

es decir, «por creación» es lo primero[31] con que hay que contar y la condición para todo lo demás que pueda venirle a la criatura como regalo de parte de Dios, si el alma no fuera indestructible «por naturaleza» no habría tampoco nada ni nadie que pudiera recibir esa inmortalidad que vence realmente a la muerte, y que en las tradiciones sagradas de la humanidad ha recibido una incontable serie de nombres: alegría perfecta, vida eterna, gran convite, corona, paz, luz, salvación, y otros muchos.

Pero con esto se han tocado ya de una manera clara, y quizás incluso se han pasado, los límites hasta donde le es permitido llegar a un filósofo. En eso consiste, creo yo, la gran tarea y la gran posibilidad que tiene la filosofía: llegar realmente hasta el límite. La filosofía se entendió siempre a sí misma, según la vemos representada en sus grandes figuras, como invitación a salir más allá del filosofar. Y si esa invitación aparece en el caso que nos ocupa de forma más exigente que en otros temas, lo único que ello quiere decir es que con eso tenemos la confirmación de que la muerte, según dijimos ya al empezar nuestro estudio, es un tema eminentemente filosófico.

Asociada a aquel principio, se halla esta observación levemente agresiva de Sören Kierkegaard[32]

---

31. El mismo, *Summa theologica*, I, II, 17, 9 ad 2; *Quaest. disp. de veritate* 16, 2 ad 5.

32. SÖREN KIERKEGAARD, *Abschliessende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Parte I, Düsseldorf-Colonia 1957, p. 163s. La redacción alemana, que dis-

con la que quisiéramos dar por terminado este estudio. «Honor eruditamente a la erudición y honor a aquél, que es capaz de tratar la erudita cuestión de la inmortalidad. Pero el problema de la inmortalidad *no es* un problema de erudición. Es un problema de la existencia íntima, un problema que cada uno ha de plantearse volviendo al interior de sí mismo.»

---

crepa, fue realizada según el texto original danés (S. KIERKEGAARD, *Samlede Vaerker*, t. VII, Copenhague 1902, p. 143s.) por acuerdo con el doctor Heinrich Roos.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Acto humano, la muerte es un 15 40 42 131 138 142ss 151 153 156
Agustín 13 17 25 52 87s 197
Alegría del corazón 128
«Alienación» 96s
Alma
  inmortal 57 165 167s 183
  separada 69s 200s
  v. *Anima separata*
Amor 30ss 175
Anaximandro 83 106
Anima separata 69s 200s
Animal 21
Aprender a morir 26 157 158ss
Aristóteles 59s

Baer, E. von 78
Balthasar, H.U. von 19 23 45s 167s
Barth, K. 79 179 189
Beckett, S. 6
Bernanos, G. 159
Beth, K. 175
Bienaventuranza 202
Bloch, E. 43 133
Boros, L. 136 137 150

Capacidad de verdad 197s
Carácter de castigo (de la muerte) 82 89 100 118 121s 123
Casiodoro 14
Castigo (pena) 82ss 89s 94 107 118 122s 125ss
Cicerón 13 43 52
Concilio de Vienne 63
Consumación 142
Cullmann, O. 55 79 175
Culpa (pecado) 85s 105 107 124 147

Danzas de la muerte 18 40
Descartes, R. 52

Encarnación 61

Epicteto 14
Epicuro 43
Escrutinio de opiniones 194s
Espiritualismo 52 62
Estoicismo 14 18 78 115 158
Etimología 20
Eufemismo 33
Eurípides 40
Evolucionismo 117
Existencialismo 190
Experiencia 102s 104
de la muerte 21s 28s

Fe 16
Fechner, G.Th. 44
Feuerbach, L. 53 80s
Fichte, J.G. 58 173
Filosofía 11 26 93s 203
Fin 34s 141s 165
Fisiología 15 22 35
Forma corporis 61 63 111
Freud, S. 91 194

Goethe, J.W. 44 80 130 171
González, D. 13s
Glorieux, P. 136 138 151
Gorer, G. 19
Guardini, R. 79

Hegel, G.Fr.W. 125
Heidegger, M. 23 29 121 141s 149
Hettner, H. 170
Hölderlin, Fr. 79
Hombre como criatura, el 95 97ss 187s 191s
Ideología 198s
de clases 117
Ilustración 54 167 176
Incorruptibilidad del alma 57 70 182 183ss 190
Inmortalidad 56s 109s 167s
Investigación sobre la muerte 155

Jaspers, K. 23 91 184
Juan Damasceno 135
Juan XXIII 6
Juicio después de la muerte 150s 179
Jünger, E. 148s

Kant, I. 38 172s 195
Kierkegaard, S. 36 203s

Landsberg, P.L. 31
Leibniz, G.W. 191s
Lessing, G.E. 170
Lewis, C.S. 69 85
Libertad 144s 149
de morir 120 127 149
Lucrecio 43

Mann, Th. 29
Marcel, G. 30s 133
Marco Aurelio 52
Maritain, J. 92
Martirio 123 128
Marxismo 53s 96 198
«Más allá» 27
Materialismo 18 70 117 166
Mechler, A. 146
Médico 15-17 21

Mendelssohn, M. 170 177ss
Mersch, E. 69 136
Mitford, J. 19
Mito 178
Moltke, H.J. von 140 145
Montaigne, M. de 15 26 158s

Naturalidad de la muerte 46 74s 77 81 100s 109s 111s 116
Necessitas moriendi 110 115 128
Newman, J.H. 24
Nietzsche, Fr. 82 137
Nihilismo 18 118

Pablo 65
Pascal, Bl. 133
Pecado, v. Culpa
Pena, v. Castigo
Platón 17 27 50s 58 66s 95s 150 175s 177ss 180ss 197
Platonismo 14 50s 77 95s 99 181
Poelchau, H. 146s
Portmann, A. 193

Rahner, K. 48 92s 131 136 156
Reanimación 156
Rebelión, oposición 18 120 157s 174
Rembrandt 41
Resistencia a la muerte, v. rebelión
Resurrección 51 167 202
Rilke, R.M. 79
Robespierre, M. 170
Rohde, E. 182
Roos, H. 203
Roure, L. 136 153

Sacramento 51s
Sartre, J.P. 6 76 102 133 139s 149s 163
Scheler, M. 18s 24
Schiller, Fr. 75 93
Schopenhauer, A. 53 77 91 95s 186
Séneca 14
Separación de alma y cuerpo 48s 64 130 165
Shakespeare, W. 36
Simmel, G. 41
Spinoza, B. 185
Status viatoris 132s 136 141s 163s
Sueño 36 152 201
Suicidio 42 130

Teilhard de Chardin, P. 117
Teología 101
Terminología 33 43
Tiedge, Chr.A. 171
Tiempo y eternidad 38 152s 201
Tolstoi, L. 29
Tomás de Aquino 48 50 57 59s 67s 70 80s 88 94 100s 109 112 115 153 184s 187 188s 197 200s 202

Tomás Moro 58
Tradiciones sagradas 16 20 94 101 103 114 178
Troisfontaines, R. 136 137

Vienne, concilio de 63
Vocabulario, v. Terminología

Volk, H. 12 55 69 79 108 160 184

Weil, S. 124 174
Whitehead, A.N. 103
Wust, P. 159

Young, E. 29